Alev Erkilet

Eleştirellikten Uyuma

Müslümanların Kamusal Alan Serüveni

BÜYÜYEN AY

Sosyoloji

Alev Erkilet

Eleştirellikten Uyuma

Müslümanların Kamusal Alan Serüveni



"Karanlık hep vardı,
çabalayan ışıktır."

ALEV ERKİLET, 1962 Ankara doğumludur. İlk, orta ve lise öğrenimini TED Ankara Koleji'nde tamamladı. 1983'te Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi. Yüksek lisans (1985) ve doktorasını (1996) araştırma görevlisi olarak çalıştığı aynı bölümde tamamladı. Bu dönemde DPT'nin Özel İhtisas Komisyonlarında ve Aile Araştırma Kurumu için yapılan "Metropolde Kariyer Meslekleri ve Aile Yapısı Temelinde Yaşama Tarzları" başlıklı araştırmada görev aldı. Bölümlerinden birini yazdığı araştırma raporu 1997 yılında yayımlandı. 1997-2000 yılları arasında Kırıkkale Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalıştı. 2006-2007'de İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin Tarihi Yarımada Koruma Amaçlı Kentsel Tasarım Projesi'nin sosyolojik araştırmalarını yürüttü. Aynı yıl ASAGEM için yapılan "Medya Profesyonellerinin ve Medyanın Aile Algısı" araştırmasında görev aldı. Bu rapor 2008 yılında yayımlandı.

Şubat 2012-Eylül 2013 tarihleri arasında Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde yardımcı doçent ve doçent olarak çalışan Erkilet, Eylül 2013'den bu yana Sakarya Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Tasarımı ve Medya Bölümünde doçent olarak görev yapmaktadır. Erkilet'in *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, *Ele Geçirilemeyen Toprak Kuzey Kafkasya*, *Eleştirellikten Uyuma*, *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları* ve *İstanbul Halkının Dilencilik Olgusuna Bakış Açısı* (İ. Coşkun ile birlikte) adındaki kitapları yanında, çeşitli kitap ve dergilerde yayınlanmış makaleleri vardır.

Alev Erkilet

Eleştirellikten Uyuma

Müslümanların Kamusal Alan Serüveni





Büyüyenay Yayınları: 96
Sosyoloji: 3

Alev Erkilet
Eleştirellikten Uyuma
Müslümanların Kamusal Alan Serüveni

Yayın Yönetmeni
Mustafa Kirenci

Kapak Tasarımı
Davut Köse

Mizanpaj
DBY Ajans

Baskı-Cilt
Alioğlu Matbaacılık
Orta Mah. Fatin Rüştü S. 1-3A
Bayrampaşa/İSTANBUL
Tel: 0212 612 95 59
Matbaa Sertifika No: 11946

1. Baskı
İstanbul, Nisan 2015
ISBN: 978-605-5166-77-9
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 23494

BÜYÜYENAY YAYINLARI
İskenderpaşa Mah.
Kıztaşı Cad. Elif Han
No:13, Kat: 2
34080 Fatih - İSTANBUL
Tel. - Faks: 0212 533 18 11
www.buyuyenay.com

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Alev Erkilet, Eleştirellikten Uyuma Müslümanların
Kamusal Alan Serüveni
ISBN: 978-605-5166-77-9 Ebat: 13,5 x 21,0 cm
213 s. 1. Sosyoloji 2. Kamusal-Özel Alan
3. Modernleşme

İçindekiler

Modernleşme ve Özel Alan-Kamusal Alan Dikotomisi Açısından Müslüman Kadının Dönüşümü 7
Marjinal Yurttaştan Özgür Bireye Müslüman Kadın Kimliğinin İnşa Süreci 27
Sürgünden Eve, Eleştirellikten Uyuma Türkiyeli Müslümanların Kamusal Alan Serüveni 43
Kültürel'in Siyasallığı İslâm Çözümlemelerindeki İkiciliğe Eleştirel Bir Yaklaşım 57
Sağ Siyasetin Payandası: Araçsalcı Dinsellik 73
1990'larda Türkiye'de Radikal İslamcılık 89
Takiyyesiz Siyaset, Şiddetsiz Radikalizm, Kitlesiz Cesaret: Ercümend Özkan (1938-1995) 105
Devşirenler ve Devşirilenler 117
Gelenek, Önderlik Mitleri ve Faşizm 133
Dünya-Sistem Yeryüzünün Lanetlilerine Karşı 151
İslâm Medeniyetinin Kesik Damarı: Arabeskten Pragmatizme İslâmî Edebiyat 165
"Viva La Norte" 179
Oryantalizmden Modernleşme Reçetelerine 187
Etnik ve Kültürel Farklılıkların Bütünleştirilmesinde Bediüzzaman Modeli 197
Dizin 207

Modernleşme ve Özel Alan-Kamusal Alan Dikotomisi Açısından Müslüman Kadının Dönüşümü [*]

I.

Bu yazıda, özel alan-kamusal alan ayrımının tarihsel kökeni ve modern toplumda kazandığı anlam üzerinde durulacak ve bu dikotominin kadın araştırmalarındaki özel yerine ve önemine işaret edildikten sonra, söz konusu kavramların, genelde Türk modernleşme sürecine, özelde ise müslüman kadının tarihsel serüvenine uygulanma biçimi eleştirel bir bakışla ele alınacaktır. Özel alan-kamusal alan ayrımının batı düşüncesindeki kaynaklarına ve modern burjuva toplumunda kazandığı anlama ilişkin değerlendirmelerin, Habermas'ın klasik çalışması olan *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü'ne* atıfta bulunmaması düşünülemez. Bu yazıda da kavramın kökeni ve içeriği belirlenmeye çalışılırken, Habermas'ın bu çalışması esas alınacaktır. Habermas'a göre, özel alan-kamusal alan ayrımının kökeni, olgun Yunan şehir devletlerine kadar geri götürülebilmektedir. Bu Helenik modelde;

> Özgür vatandaşların ortak kullandığı (koine) polis'in alanı, tek tek şahıslara ait olan (idia) oikos'un alanından kesin olarak ayrılmıştır. Kamusal hayat, bios politikos, pazar meydanında, agora'da cereyan eder,

---

[*] Bu yazı ilk olarak *Tezkire Dergisi*'nin Mart 1998 tarihli 13. sayısının 71-85. sayfaları arasında yayımlanmıştır.

> fakat mekânsal olarak bağlanmış değildir: kamu, mahkeme ve meclis görüşmeleri biçimine de bürünebilen müzakerelerde de oluşabileceği gibi (lexis), savaşta veya savaş oyunlarındaki gibi ortak eylemlerde de (praxis) oluşur... Kamusal hayata katılabilmenin koşulu, bir aile reisi olarak, özel hayat alanında özerk olmaktır. Özel alan, (Yunanca) adı itibariyle de eve bağlıdır; dolaşım hâlindeki bir servete ya da emek gücüne sahip olmak, ev ekonomisi ve aile üzerindeki egemenliğin ikamesi olamaz... Yani polis'te bir şahsın konumu, oikos'taki despotluğuna bağlıdır. Hayatın yeniden üretimi, kölelerin çalışması, kadınların hizmeti, doğum ve ölüm oikos despotluğunun şemsiyesi altında cereyan eder (Habermas 1997: 60).

Habermas'a göre, özel alan-kamusal alan ayrımına dayanan bu kamu modeli, Rönesans'tan bugüne dek esas normatif gücü elinde bulundurmuş, ancak asıl işlevini burjuva kamusunun siyasal bilincinin oluşmasına ve hukuksal kurumlaşmasına hizmet etmek suretiyle gerçekleştirmiştir. Feodal toplum yapısı ise, yukarıda değinilen anlamda bir özel alan-kamusal alan ayrımına olanak tanımaz, çünkü "özel şahısların kamu alanına onun zemininden çıkarak dahil olacakları, özel hukuka göre kesinleştirilmiş bir statü yoktur" (Habermas 1997: 62). Feodal toplumun geneli için söz konusu edilen bu tespit, geniş feodal aile yapısı özelinde de geçerlidir.

Avrupa'da özel alan-kamusal alan ayrımı, modern anlamını, feodalizmin çökmeye, bölgesel ve ulusal devletlerin ortaya çıkmaya başlaması ile kazanmıştır. Bu evrede, özel (private- privé) kavramı kamusal görevi olmayanları ve devlet aygıtının dışında olmayı; kamusal ise devlete ilişkin olanı, kamu gücünü ifade ediyordu. Bu açıdan bakıldığında, devlet kamusal selamet için, ondan dışlanmış olan tebaları ise kendi özel yararları için çalışırlardı (Habermas 1997: 71). Giderek kristalleşen burjuva toplum yapısı açısından bakıldığında, bu ayrımın kamusal ucunda devlet ve saray yer alırken, diğer ucunda mal ve emeğin alanı ile çekirdek ailenin içsel alanı yer alıyordu. Bu evrede özel alan-kamusal alan ayrımı, toplum ile devleti de birbirinden ayıran bir anahat oluşturmuş ve batı siyasal düşüncesindeki ağırlıklı konumuna yerleşmiştir.

Wagner'e göre, kamusal ve özel alanların birbirinden ayrılmasıyla birlikte kamusal alan erkekle, özel alan ise kadınla özdeşleştirildi. Bunun sonucu olarak da kadınlar, diğer aşağı sınıflarla birlikte (işçi sınıfı ve deliler) liberal düzenden dışlandılar.

> Burjuva yeniden yapılanmalar, kadınları özgürleştirmek ve toplumsal dünyanın tüm alanlarına katılmaya muktedir kılmak şöyle dursun, daha fazla biçimselleşmiş kurallar sunmuş ve kadınları bir dizi faaliyetten, özellikle de Eski Rejimler altında hiç değilse elverişli koşullarda daha gayri resmi olarak katkıda bulunabildikleri siyasal katılım alanından biçimsel olarak dışlamıştır (Wagner 1996: 71).

Kamusal alanın toplumsal cinsiyete (gender) göre örgütlenmesi ve kadınların kamusal alandan dışlanması, burjuva toplum yapısında yakın zamanlara kadar genel bir kabul görmüş ve feminist çevreler dışında pek fazla irdelenmemiştir. Bunun gerekçesi olarak da, kadın doğasında duygusallığın ağır basması gösterilmiştir (Wagner 1996: 71).

Batıda, özel alan ile kamusal alan arasındaki bu ayrışmaya yol açan toplumsal koşullar zamanla biçim değiştirmiş olmasına karşın, bu ayrım; devlet-toplum ayrımı hatta karşıtlığı biçiminde siyaset sosyolojisindeki, çekirdek ailenin içsel alanı ile onun dışında kalan alanlar (eğitsel, ekonomik, kültürel ve siyasal etkinliklerin alanı) arasındaki ayrım biçiminde de kadın ve aile sosyolojilerindeki yerini almıştır. Ancak, kamusal alan kavramının içeriği toplumsal cinsiyet ve aile sosyolojilerinde, zamanla görece bir basitleşmeye uğramış; kadının evsel etkinlikler dışındaki alanlara katılımını içeren yalınkat bir kavrama dönüşmüştür.

II.

Özel alan-kamusal alan dikotomisinin çağdaş toplumsal cinsiyet (gender) araştırmalarında özel bir yeri ve önemi vardır. Kadının toplumsal varlığı, kimliği, konumu ve eylemleri betimlenmeye/tanımlanmaya/açıklanmaya çalışılırken, referans noktası olarak alınan kavram, kamusal alan kavramıdır. Kadının kamusal alana çıkması -ya da bunun engellenmesi- söylemi kadına ilişkin sosyolojik çözümlemenin

ayrılmaz parçası, "olmazsa olmaz"ı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun temelinde ise, öncelikle kapitalizmin doğuşu ile birlikte, 1. Kadınların ev (özel alan) dışında çalışmalarının doğurduğu aile içi güç çatışmalarını; 2. Fabrikada çalışma olgusunun kendilerine eşit işe düşük ücret biçiminde yansıyan olumsuzluklarını aşma çabası içinde olan kadınların kapitalistlere ve kapitalist düzene karşı giriştikleri aile-dışı güç çatışmalarını ve nihayet 3. Siyasal haklarını kazama mücadelelerini çözümleme çabaları bulunmaktadır.[1] Çağdaş kadın ve aile ilişkileri açısından bakıldığında ise, bu çözümlemenin, cinsler arasındaki işbölümünün ve güç dağılımının ortaya çıkarılması biçimini aldığı söylenebilir (Bott 1971).

Batının başlangıçta biricik olan tarihsel deneyimini -bir başka deyişle burjuva toplumunun oluşum ve yapılaşmasını- çözümlemekte kullanılan sosyolojik kavramlar, batılı örüntülerin doğu-İslâm toplumlarına yayılması ile birlikte, bu toplumların çözümlenmesinde de kullanılmaya başlandı. Ancak bu uyarlama, kavramların içeriğinde ideolojik bir kırılmayı da beraberinde getirmiştir. O güne dek, tarihsel deneyimin formülasyonları ya da olanı anlama-açıklama girişimleri olarak kadınların eylemlerini bir adım geriden izleyen sosyolojik çözümlemeler; batılı yaşam tarzının önce siyasal, sonra da ekonomik ve kültürel sömürgecilikle birlikte batılı olmayan toplumlara yayılması sürecinde ideolojik bir dönüştürme aracı olarak işlev görmeye başladı. Bu evrede sosyoloji, modernleşme kuramları üreterek bir tür doğubilim (şarkiyatçılık) biçimini aldı. Örneğin, antropologların ürettiği yapısal-işlevselci teori, Asaf Hüseyin (1989: 21)'in de belirttiği gibi, Parsons'un çalışmaları ile akademik çevrelerdeki etkisini artırırken, batılı olmayan toplumlarda, özellikle de müslüman toplumlarda meydana getirilmek istenen değişimler konusunda yeni kuramların geliştirilmesine zemin hazırladı.

Asaf Hüseyin'in işaret ettiği bu olguya, Fransız Cezayir'i özelinde Fanon da değinmektedir. Fanon, 1930'lardan itibaren sömürgecilerin Cezayir'in ulusal kıyafetlerinden biri olan hayık'a yönelik müdahalelerinin

---

[1] Batıda kadınların hak mücadelelerinin tarihsel gelişimi için bkz. Tekeli, 1982a, ss. 69 vd..

"Fransızların kurduğu Arap büroları ve yerli işler uzmanlarının işbirliği yaptığı sosyolog ve ırkiyatçıların araştırmalarından yola çıktığını" (1983: 22) vurgular. Bu evrede sosyolojik çözümleme, sömürgecilerin bir ayrım gözetmeden hepsine birden "Fatma" adını taktığı müslüman kadınları "özel alan"larından çıkarmanın, "hayık"larından soymanın, modern sömürge okullarında okutup, yabancı dil -sömürgecinin dili- öğretmenin ve kadını dönüştürmek suretiyle çocuğu-aileyi hatta toplumun bütününü evriltmenin kuramsal gereci ve ideolojik meşrulaştırıcısı olma işlevini kazandı.

Sömürgeciliğin siyasal kurumlarını yitirmeye başladığı ancak kendini yeni bir ekonomik ve kültürel sömürgecilik biçimine dönüştürdüğü, bağımsızlık hareketlerine paralel giden uluslaşma sürecinde, toplumun batılı modellere göre evriltilmesi sorumluluğunu yeni ulus devletlerin yöneticileri üstlendi. Bütün müslüman halkları saran bu yeni dalga, kadınları bu kez de modernleştirici seçkinler ile karşı karşıya getirdi. Bu süreç, sömürgecilik deneyimini yaşamış olan müslüman toplumlar kadar, batının karşı konulmaz teknolojik ve askeri ilerlemesi karşısında sarsılan konumlarını yeniden inşa etme çabasına giren Osmanlı İmparatorluğu gibi toplumlarda da yaşandı.

Bu tarihsel süreçlerin sosyolojik çözümlemedeki izdüşümünü en iyi yansıtan kavramlardan biri kamusal alan kavramıdır. O güne dek, varolan bir kamusal alanın özel alan ile ilişkisini ve bunların karşılıklı konumlanmalarını söz konusu eden sosyolojik çözümleme, artık batı türü bir kamusal alan *modelinden* söz etmeye başlamıştı. Özel alan ile kamusal alanın ilişkisi de, bu modele göre tanımlanmıştı. Özel alan, o güne dek içine alıp adeta erittiği kadınla birlikte, hatta onun öncülüğünde tarihsel bir misyonla yüklenmişti. Kamusal alanın batıdaki örnekleri doğrultusunda oluşturulması misyonuyla. Ancak ilginçtir ki, Wagner'in vurguladığı gibi aslında erkek egemen bir yapı arzeden ve kadınları özel alanlarına iterek dışlayan burjuva kamusu, bu yeni misyon çerçevesinde gerçekte olduğundan çok farklı bir biçimde tanımlandı. Kadın özgürlüğünün en iyi biçimde gerçekleştiği tek model ve bu bakımdan da diğer toplumlardaki kadınların özgürlük derecelerinin kendisi aracılığıyla ölçülebileceği yegane ölçüt olarak ortaya

konuldu. Müslüman toplumların yönetici seçkinleri tarafından da öylece benimsendi.

Müslüman toplumlarda yapılan toplumsal cinsiyet araştırmalarındaki özel alan-kamusal alan ayrımı açısından bu tarihsel süreçlerin taşıdığı önem gerek sömürgecilik döneminde gerekse modernleşmenin yerli seçkinler eliyle yürütüldüğü dönemde kadınların özel (evsel) ya da kamusal alanda (ev dışı etkinliklerin alanı) konumlanmalarının, siyasal toplumun onlar hakkında aldığı kararlara bağlı ve bağımlı olmasından kaynaklanmaktadır. Kadının evsel konumu, tüm toplumsal geriliklerin (batıdan geri kalışın) ana kaynağı ve nedeni olarak damgalanmakta ve siyasal müdahalelerle dönüştürülmek istenmekteydi. İşte tam bu noktada, kadınların konumu ile ilgili olan özel alan-kamusal alan ayrımı, siyasal süreçlerle ilgili olan özel alan (toplum)-kamusal alan (devlet) dikotomisi ile çakışmaktadır.

1718'den başlatılan Türk modernleşmesi açısından bakıldığında, Osmanlı'nın batıdan geri kalışını kadının statüsündeki geriliğe bağlama eğiliminin Tanzimat'la birlikte ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim, Tanzimat döneminde batıcılar kadar modernist İslâmcı düşünürler de poligaminin kaldırılması ya da sınırlandırılması yönünde görüş belirtmişlerdir (Tekeli 1982b: 377). I. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar olan dönemde ise, kadının konumu ile ilgili tartışmaların Abdullah Cevdet ve Ziya Gökalp tarafından yürütüldüğünü görüyoruz. Abdullah Cevdet, "hem Kur'an'ı hem de kadınları aç" sloganı ile başlattığı tartışmalarda, aile reformu ile ilgili önerilerde de bulunmuştur. Gökalp ise, kadınlara serbest mesleklere atılmada ve eğitim alanında olduğu kadar evlenme-boşanma ve miras konularında da erkeklerle eşit haklar verilmesi gerektiğini savunmuştur. Hatta 1917 Hukuk-u Aile Kararnamesi'nin çıkarılmasında bile, 1916'da Ziya Gökalp ve arkadaşlarının dini devletten ayırma genel hedefine yönelik olarak sunduğu bir muhtıranın etkili olduğu bilinmektedir (Berkes tarihsiz: 436, 440, 453). Ancak devletin, İslâm'ın en mahrem saydığı aile kurumuna el uzatması ve modernleşme hareketlerinin ilk defa bu kadar ileri götürülmesi, özellikle İslamcı düşünürlerin eleştirilerine konu olmuş ve kanun 1919 yılında yürürlükten kaldırılmıştır.

Türkleri son yüzyıllarda geri bıraktığı düşünülen kurumların yıkılması süreci olarak da tanımlayabileceğimiz devrimler döneminde ise, kadın ve aile ile ilgili siyasal düzenlemeler son şeklini almıştır. Kız çocuklarının okumasını devlet güvencesi altına alan Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun çıkarılması (3 Mart 1924), Medeni Kanun'un kabulü (17 Şubat 1926), 1930 Belediye seçimleri ile 1934 Milletvekili seçimlerinde kadınlara oy kullanma hakkı verilmesi, Türk Tarih Kurumu aracılığıyla Türklerin atalarının Sümerler ve Etiler olduğu biçiminde yeni tarih tezlerinin ortaya atılması bu düzenlemeler arasında sayılabilir. Caporal (1982: 191-193)'e göre, Sümer ve Eti uygarlıklarının önemi, kadınlarının saygın bir konuma sahip oluşunda yatmaktadır. Tekeli ise, Türkiye'de kadınların siyasal haklarının ka-zamlısının olağandışı koşullarda ve tepeden inme bir biçimde gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Tekeli (1982a: 218)'ye göre,

> bu hakların kazanılma süreci, kadınların denetleme ve hatta izleme yeteneğine bile sahip olmadıkları iniş ve çıkışlar göstermiş ve sonuç olarak kadınların istemiyle değil, Türkiye'de *Eski Düzeni* yıkmak isteyen küçük bir devrimci grubun ve onun önderinin iradesiyle gerçekleştirilmiştir.

Kadına ve aileye ilişkin bu siyasal müdahalelerin, diğer müslüman toplumlar üzerinde de etkili olduğu ve benzer amaçlarla girişilen benzer uygulamalara bu toplumlarda da rastlandığı bilinmektedir.

Müslüman toplumlarda özel alan-kamusal alan ayrımının kadına ve aileye ilişkin boyutu ile siyasete ilişkin boyutu arasındaki bu özgün çakışmanın hatta eklemlenmenin nedeni; kadınları eve bağlı (özel) alanlarından kamusal alana çekme girişimlerinin -ki bu girişimlerin nihai amacı toplumsal yapının bir bütün olarak batılı modele göre değiştirilmesini sağlamaktı- yerli seçkinler tarafından bir 'modernleşme gereği' olarak benimsenmesi ve hukuksal yaptırımlarla desteklenerek ulusal politikalara bağlanmış olmasıdır. Bu ulusal politikalar, kadınların kamusal alana çıkışlarını bir özgürleşme süreci olmaktan çıkararak, kadınları devlet-toplum karşıtlığının doğurduğu çatışmaların nesnesi hâline getirmiştir. Özel alan-kamusal alan ayrışmasının ve etkileşiminin müslüman toplumlarda kazandığı bu özgün biçim, kadın araştırmalarında da dikkate alınması gereken tarihsel bir temel

oluşturmaktadır ve kanımızca, bu özgün tarihsel deneyimin sosyolojik çözümlemeye de yansıtılması gerekmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, müslüman toplumlarda kadın sorunu üzerinde durulurken, özel alan-kamusal alan ayrımı, gerek eve bağlı olma-eğitsel, kültürel, ekonomik ve siyasal etkinliklere katılma ayrımı çerçevesinde,[2] gerekse batı siyasal düşüncesinin devlet-toplum karşıtlığını formüle etmede kullandığı biçimde yani devlet (siyasal toplum)-sivil toplum ayrımı çerçevesinde ele alınmalıdır. Çünkü müslüman toplumlarda kadının kamusal alana çekilmesi, kendiliğinden bir toplumsal değişimin sonucu olmayıp, devletin sivil topluma müdahalesinin başlıca alanlarından birini oluşturmaktadır.

Devlet-sivil toplum ayrımı siyaset sosyolojisinin temel kavramlarındandır. Sassoon, sivil toplum kavramının hem marksist hem de marksist olmayan düşünürlerdeki kullanılış tarzının, politika kavramının kendisinin incelenmesine yol açacağını belirtir. Ona göre, "bu inceleme bireyler arasındaki, bireyler ve topluluk arasındaki ilişkileri, örgütlü olarak veya değil bir toplum görüşünü, kamusal ve özel alan ayrımını kapsar" (1993: 506). Kamusal ve özel alan ayrımının kadın araştırmalarında özel bir önem taşıması ve müslüman toplumlardaki kadın sorununun devlet-sivil toplum ilişkileri ile iç içe geçmiş olması bakımından, müslüman toplumlar üzerine yapılan kadın ve aile sosyolojisi çalışmalarında, siyaset sosyolojisinin kavramlarından da geniş ölçüde yararlanma zorunluluğu doğmaktadır.

III.

Müslüman toplumlarda kadının konumunu ele alan çalışmaların, daha çok toplumun erkek egemen yapısını ve kadının eve bağlı konumunu vurguladıkları, bu konumun modern örüntülerle çeliştiği kabulüne dayandıkları ve bu çelişkinin modernlik lehine çözülebilmesi için neler yapılabileceği konusunda reçeteler ürettikleri gözlenmektedir.

---

[2] Türkiye'deki kadın araştırmalarında özel-kamusal alan ayrımıyla kastedilen de genelde budur. Örneğin bkz. İlyasoğlu 1994, ss. 110-118 ve Göle 1992, ss. 95-100.

Örneğin Sabbah (1992)'ın *İslâm'ın Bilinçaltında Kadın* adlı çalışması, müslüman yazınında kadın imajı üzerinde odaklanmakta ve müslüman kadından beklenenleri ya da ona biçilen rolü (az konuşan, evde oturan, itaatkar v.s) eleştirel bir biçimde ele almaktadır. Türkiye'de kadın üzerine yapılan çalışmalarda da aynı savları görmek mümkündür. Örneğin Toprak (1982:162), "Türk toplumunda kadının rolüne ilişkin değerlendirmeler, laik kanunlarla İslâmî gelenekler arasındaki etkileşimi göz önüne almak zorundadır" demekte ve hukuksal hakların tanınması ile kadının gerçek özgürlüğü arasında önemli bir fark olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlamda hukuki düzenlemeler özgürlüğün gerek şartını oluştursalar bile yeter şartını oluşturmazlar. Bu açıdan bakıldığında, cinsel rollere ilişkin geleneksel dinci eğilimler toplumda geçerliliğini koruduğu sürece hukuksal reformların başarısı sınırlı kalmaya mahkumdur.

Bu konudaki çalışmalar, müslüman kadınların kendi konumlarını belirlemek için atıfta bulundukları kutsal metinlerin yerine "modernitenin kutsalları"na atıfta bulunmakta ve modernleşmenin göstergesi olarak kamusal alana çıkma talebini ve/veya başörtüsüz olarak kamusal alana çıkma davranışını seçmektedirler. Burada bir ikilem söz konusudur; evsel alanda kalma/örtünme bileşimi İslâmî geleneksellişin göstergesi olarak bir uçta yer alırken, kamusal alana katılma/açık olma Türk modernliğinin göstergesi olarak skalanın öteki ucuna yerleştirilmektedir.

Bu net ölçekleme çabalarını çıkmaza sokup, çözümlemeleri karmaşıklaştıran olgu ise, kamusal alana örtülü olarak çıkma talepleridir. Bu talepler gerek Türk sosyal düşüncesinde, gerekse siyasal toplumun formülasyonlarında, modernleşme sürecine yönelik gizli ya da henüz bilincine varılmamış bir tehdit olarak algılanmaktadır. Bu anlamda, siyasal ve akademik resmi söylemlerin kamusal alanda yer alma talebinde bulunan ve artık bir sosyolojik olgu niteliği kazanan başörtülü müslüman kadınların moderniteye karşı konumunu doğru tanımlayamadığını (kullandığı ikili skalanın yetersizliği nedeniyle) söyleyebiliriz.

Ancak, Türkiye sosyolojisinde yukarıda değinilen türden çalışmalar yanında müslüman kadınların özellikle de başörtülü müslüman

kadınların kamusal alana çıkışlarının temel dinamiklerini irdelemeyi amaçlayan çalışmalara da -sayıca çok az da olsalar- rastlanmaktadır. Göle ve İlyasoğlu'nun çalışmaları bu ikinci kategoride değerlendirilebilir.

Bu yazıda ise, toplumsal gelişmeler karşısında, başörtülü müslüman kadınların modernite ile ilişkilerine dair resmi söylem kadar İslâmcı söylemin de paradoksal hâle geldiği öne sürülmektedir. Başörtülü müslüman kadınların konumu, yine özel alan-kamusal alan ayrımı çerçevesinde, ancak farklı bir perspektiften hareketle ele alınmakta ve kamusal alana çıkma talebinde bulunan başörtülü müslüman kadınların -gerek İslâmcı çevrelerde gerekse resmi söylemde iddia edildiğinin aksine- giderek modern örüntülerin yeniden üretilmesi sürecinin bir parçası hâline gelmeye başladıkları vurgulanmaktadır.

IV.

Modernleşme sürecine giren müslüman toplumların yönetici seçkinlerinin, devletin tüm gücünü ve olanaklarını seferber ederek ulaşmaya çalıştıkları hedefin, müslüman kadını, kadın araştırmalarının esas aldığı anlamda özel alandan kamusal alana çekmek olduğu daha önce belirtilmişti. Bu çabalara karşı müslüman halkların tepkisi istisnasız olarak Cezayir'de sömürgecilere karşı hayık'ın savunulmasında olduğu gibi (Fanon 1983: 21-47), geleneksel kadın kıyafetine ve örtüsüne sahip çıkmak ve kadının kamusal alana çıkışını engellemeye çalışmak biçiminde olmuştur. Çünkü kadının giyimi ve evsel/özel alandaki konumu, kültürünü ve topyekün yaşam biçimini tehdit altında gören müslüman toplumun "mukavemet kalesi" (Fanon 1983) addedilmiştir. Modernlik karşıtı müslüman söylemde kadının özel bir yeri olmasının ve onun evsel bir varlık olduğunun ısrarla vurgulanmasının ardında yatan temel neden de budur. Hemen tüm çağdaş İslâmcı düşünürler, İslâmî bir toplumun ideolojik hatta ütopik tasarımını yaparken, kadının örtünmesinin zorunluluğuna ve onun anne ve eş olarak asli fonksiyonlarına vurgu yapmışlardır (Kutub 1987, 1995; Verdani 1988, 1991).

Çağdaş müslüman toplumların hepsinde görülen bu pasif direnme, "mukavemet kalesini korumaya" ya da kadını evsel alanda tutmaya yönelik bu çabalar, toplumsal süreçlerce iki yönden aşındırılmaktadır;

1. Olağanüstü dönemlerde, geleneksel müslüman kadın tipinin sömürge yönetimlerine karşı giriştiği ulusal bağımsızlık mücadelelerinin ya da yerli yönetici seçkinlere karşı giriştiği devrimci mücadelenin kendisi tarafından;

2. Olağan dönemlerde ise, müslüman kadının burjuva kadın ve aile modellerini benimsemesini hatta onları yeniden üretmesini sağlayan kamusal etkinlik alanlarının doğası tarafından.

Bu iki toplumsal sürecin müslüman kadınlar üzerindeki etkilerini daha iyi görebilmek için üzerlerinde biraz daha ayrıntılı olarak durmak gerekmektedir.

1. Cezayir Bağımsızlık Savaşı ve İran Devrimi, diğer bir çok örnek yanında, müslüman kadınların olağanüstü toplumsal koşullarda geçirdikleri değişimin önemli göstergelerini sağlamaktadır. Bu iki örnek, geleneksel evsel yaşam biçimini siyasal-toplumsal baskılara karşı korumaya çalışan kadınların toplumsal konumlarını bütünüyle değiştirmiştir. Fanon (1983: 82-83)'un deyişiyle, Cezayir'in ulusal bağımsızlığı kadının tarihe girişi ile özdeştir:

> Cezayir ve Konstantin şehri caddelerinde el bombaları ve makineli tüfek şarjörleri taşıyan bu kadın,... eski (geleneksel) davranışlarına en ince teferruatına kadar dönemezdi artık... Bu kadın... aynı zamanda hem sömürgeciliğin ezilmesine hem de yeni Cezayir kadınının doğmasına sebep olur... 1955'ten sonra Cezayir'de kadınların modelleri vardır artık. Cezayir kadınının hayalleri bu militan kadınların kahramanlıkları ile süslenir. Evlilik için kadın görüşü yerini eylem için kadına bırakır.

Benzer bir süreç İran devrimi sırasında da yaşanmış ve Humeyni 1963'te Şah'ın Ak Devrimi sırasında seçme ve seçilme haklarının tanınmasına karşı çıktığı (Hüseyin 1988: 155) kadınlara, devrim sonrasında bu hakları kendi eliyle vermiştir. Bunun nedenlerinden biri ve belki de en önemlisi kadınların devrimci mücadelede oynamış oldukları etkin roldür. İran'da ve Cezayir'de müslüman kadınların kamusal alana çıkışlarının olağanüstü toplumsal koşullar altında ve geleneksel İslâmî yaşam

biçimlerinin korunması adına gerçekleşmiş olmasına karşın, sonuçta kadının geleneksel İslâm düşüncesindeki eve bağlı konumunu ciddi biçimde değiştirdiği görülmektedir. Bu oldukça paradoksal bir durumdur. Çünkü kadınlar, tarihin hiçbir döneminde bu kadar etkin biçimde savunmak durumunda kalmadıkları -bu, o zamana dek, daha çok erkeklerin yerine getirmek durumunda olduğu bir işlevdi- İslâmî değerleri ve yaşam biçimlerini savunurken, o yaşam biçiminin sürdürülebilmesinin bir parçası olan ev'e bağımlılıktan uzaklaşmaya başlamışlardır.

2. Müslüman kadınları evsel alanda tutmaya yönelik çabaları aşındıran ikinci eğilim ise, birincisinden farklı olarak, daha çok olağan toplumsal koşullar altında ortaya çıkmakta ve bize göre müslüman kadınları modern örüntüleri yeniden-üretme noktasına getirmektedir. Bu süreç, özellikle başörtülü oldukları için Türk kadınının modern örüntüleri benimsemesinin önünde bir engel oluşturdukları düşünülen başörtülü müslüman kadınların burjuva kadın ve aile modellerini içselleştirmesinin tarihine karşılık gelir.

Bu süreç, Türk modernleşmesinin başladığı yıllardan itibaren kadını devlet politikaları eliyle kamusal alana çekme çabalarının, gerek müslümanlar gerekse devlet açısından yine paradoksal olan bir sonucudur. Başörtülü müslüman kadın, eğitim, çalışma, seçme ve özellikle seçilme haklarından yararlanmak yani kamusal alana çıkmak istemekte (ki bu durum İslâmcı söylem açısından paradoksaldır); siyasal toplum ise Türk modernleşmesinin başlangıcından beri sağlamayı amaçladığı bu talebe yine modernleşme adına ket vurmaya çalışmaktadır (bu durum da devlet açısından paradoksaldır). Burada vurgulanması gereken husus, laik eğitimden geçmiş ve meslek sahibi olmuş başörtülü müslüman kadınların, gerçekte, kendilerini modernleşme adına kamusal alanın dışına (evsel alanlarına) itmeye çalışan siyasal toplumdan, kelimenin sosyolojik anlamıyla daha *modern* olduklarıdır.

Eğitim alma ve meslek edinme taleplerinin ardındaki amaç ne olursa olsun (Göle'nin *Modern Mahrem'de* atıfta bulunduğu gibi daha iyi tebliğ yapma, kadınlara hizmet etme, daha iyi çocuk yetiştirme, ilmi nerede olursa olsun alma ya da bir başka İslâmî gerekçe), mesleğe aday/mesleği icra eden bir kişi olabilmenin gerekleri başlı başına

kadın özneyi dönüştüren etkenler olarak işlev görmektedirler. Tıpkı erkek meslektaşları gibi, onlardan ne daha az, ne de daha fazla. Dahası hadiste sözü edilen ilmin, modern bilimler olmadığı; yahut da daha iyi çocuk yetiştirmek için hukukçu ya da mühendis olmak gerekmediği herkesin malumudur.

Bu çelişki, genelde müslüman toplumun, özelde ise başörtülü müslüman kadının kimliğine içkindir. Siyasal toplumun kendisine kapatmak istediği kamusal alanın çeperlerini zorlarken, -bunu ister engellenen eğitim hakkını kullanmak için yaptığı eylemlerde, isterse çalışma haklarının engellenmesine karşı verdiği mücadeleyle gerçekleştirsin fark etmez- aslında kadim bir çatışmayı, geleneksellik-modernlik çatışmasını modernleşme lehine aşmaktadır. Talepleri, Tekeli'nin batılı kadınların hak mücadelelerinin tarihsel gelişimi bağlamında değindiği taleplerle birebir örtüşmektedir:

> Öte yandan burjuva kadınları da, erkeklerin icra ettikleri mesleklere girmek; doktor, memur, bankacı olabilmek, kendi adlarına ticaret yapabilmek ve oy hakkından yararlanmak amacıyla eylemlerini sürdürüyorlardı... Kadın hakları için Louis Philipp'e bir ricaname sunan Mme. de Mauchamps'a banker burjuvazinin liberal kralının verdiği cevap ünlüdür: Kadınların ve proleterlerin eşit haklardan yararlanabilmeleri için henüz zaman erkendir, daha bir süre eğitilsinler, çalışsınlar ve sosyal ve mali mevkilerini sağlamlaştırsınlar (Tekeli 1982: 74).

1800'lerdeki burjuva kadın hareketi ile ilgili bu alıntıyı, Göle'nin başörtülü müslüman kadınlarla yaptığı mülakatlardan alınan örneklerle karşılaştırdığımızda aradaki çarpıcı paralellik daha kolay görülebilecektir:

> Buradaki arkadaşların hiçbiri herhangi bir şeyi ispatlamak amacını taşımıyor. Faydalı olmak istiyoruz, *dişçi arkadaşımızın* belirttiği gibi müslüman kadınlara hizmet etmek istiyoruz.

> Arkadaşların okula gitmelerinin bir ana faktörü de herhangi bir yerde çalışmak değil de, sanıyorum İslâm terminolojisinde tebliğ dediğimiz... olayı gerçekleştirmektir. *Toplumda değer atfedilen bazı meslekler var, doktorluk, eczacılık falan.* Tesettürlü bir arkadaşımız *doktor veyahut ec-*

zacı olarak vazife aldığında tebliğ dediğimiz hadiseyi biraz daha kolay gerçekleştireceğini sanıyor.[3]

Tekeli'nin Türkiye'de kadının ekonomik ve siyasal haklarının kazanılmış değil, Cumhuriyetçi seçkinler tarafından demokrasiye geçişin bir kanıtı olarak ve diktatörlük suçlamalarını ortadan kaldırmak amacıyla ihsan edilmiş olduğu ve bu nedenle de yeterli düzeyde kullanılamadığı biçimindeki savı[4] Türkiye'de gelinen bu noktada yeniden gözden geçirilmelidir. Çünkü, belki de Türk modernleşme tarihinde ilk kez, kadınlar bu kadar kitlesel biçimde ve tabandan gelen doğal bir itkiyle modern burjuva toplumunun sağladığı hakları kullanmak istemektedirler. Bu nedenle de, Aktaş (1991: 51)'ın "başörtülü öğrenci fenomeninin müslüman toplumlarda yüzyıllardır yerleştirilmeye çalışılan modernizme karşı beklenmedik bir çıkışı ifade ettiği" biçimindeki yorumuna katılmak, kadınların niyetleri değil, sürecin kadınlar üzerindeki etkisi bakımından, olanaklı görünmemektedir. Siyasal toplum ve müslümanlar bunun henüz farkına varmamış olsalar da, modern kamusal örüntüler başörtüsünün içerdiği toplumsal başkaldırıyı

---

3 Alıntılardaki italikler bize aittir.

4 Tekeli'nin bu savına karşın Çaha (1996: 10-11), Osmanlı'nın modernleşmeye başlamasıyla birlikte, 19. yy. ikinci yarısından itibaren çok güçlü bir kadın hareketinin başladığını, hatta devleti Aile Hukuku Kararnamesini yürürlüğe sokmaya zorlayan etkenin de bu olduğunu öne sürmektedir. Çaha'ya göre, Cumhuriyet döneminde bu hareket kaybolmuştur. Çaha bu kaybolma döneminin 1980 sonrasına dek sürdüğü kanısındadır. Ancak bize göre, gerek Çaha'nın söz ettiği Osmanlı kadın hareketinin gerekse Tekeli'nin söz ettiği kadına yönelik lütufların hiçbiri, yukarıda sözedilen türden kitlesel ve tabandan gelen (üst-sınıfsal konumda bulunan kadınlardan çok alt ve orta sınıf kadınların etkinliği olması anlamında ve tümüyle kendiliğinden/sivil olması anlamında) bir kadın hareketliliğinden doğmamış ve/veya yol açmamıştır. Nitekim Tanzimat dönemi kadın hareketleri, Aktaş (1989: 66)'ın da vurguladığı gibi, aslında dış dinamiklerle yakından ilintili idi ve daha çok kentli seçkin kadınların ilgisini çekmişti. Burada bir kadın hareketinden çok bir kadın hareketliliğinden söz etmemiz de kasıtlıdır. Burada başörtülü müslüman kadının sosyal, siyasal ve ekonomik haklarını elde etme yönündeki ketlenen çabalarının, halihazırda tam olarak örgütlenmiş, amaçları netleşmiş ve bütünsel bir hareket görünümünde olmadığı kastedilmektedir.

yutmaya ve asimile etmeye başlamıştır. Bunu sadece müslüman kadının kamusal alana yönelik taleplerinde değil, tesettürün bir moda biçimi ve sanayi sektörü hâline getirilmesinde veya bir televizyon reklamında olduğu gibi başörtüsü markalarının "1. sınıf dünyalar'la (lüks arabalara, bodyguard'lara, gösterişli alışveriş merkezlerine endekslenmiş hayatlarla) özdeşleştirilmesinde de görmek olanaklıdır.

Bu olgunun sonuçlarını betimlemede kullanılabilecek en çarpıcı kavramlardan biri, belki de, Baudrillard'ın ego consumans (tüketen ego) kavramıdır. Emek gücünün yoksun bırakma aracılığıyla sömürülmesinin belli bir eşikten sonra dayanışmacı bir görünüme bürünerek sınıf bilincinin doğmasına yol açacağını belirten Baudrillard (1997: 96)'a göre:

> tüketim nesneleri ve mallarına sahip olma ise bireyselleştirici, dayanışma ruhunu kırıcı, tarihdışılaştırıcıdır... ya da... tüketim nesnesi bir statü tabakalaşmasını belirginleştirir: eğer yalnızlaştırmaz ise farklılaştırır, tüketicileri kolektif olarak bir koda dahil eder, bununla birlikte (tersine) kolektif dayanışmaya yol açmaz.

Bu bağlamda X marka eşarp kullanmak başörtülü kadını modern yaşam tarzlarından ya da "İslâmî" olmayan tarzlardan farklılaştırmaz; (aksine) 2. ve 3. sınıf dünyalardan farklılaştırırken, 1. sınıf olduğu hâlde İslâmî olmayan tarzlara yaklaştırır. Bu düzlemde, müslüman kadının başörtüsü ile modernizme karşı çıkışı arasındaki bağ kopar.

Kadının kültürel ve ekonomik mal ve hizmetlerin üretim sürecinde yeralması üzerine kurulu olan kamusal alan söylemi, yerini -gerek batıda gerekse onu zamansal açıklıklarla izleme eğiliminde olan diğer toplumların hayatlarında üretimin öneminin görece azalmasına ve tüketimin öneminin artmasına paralel olarak (Crompton 1993: 166)- tüketim üzerine kurulu bir kamusal alan söylemine bırakacak gibi görünmektedir. Yine Baudrillard (1997: 96-97)'ın deyişiyle;

> Halkın Demokrasiye karşı çıkmasınlar diye... Demokrasi tarafından yüceltilmesinde olduğu gibi, tüketicilerin egemenliği tanınır ki, toplumsal sahnede hakim rol oynamaya çalışmasınlar. Halk emekçilerdir, yeter ki örgütlenmemiş olsunlar; Kamu, kamuoyu tüketicilerdir, yeter ki tüketmekle yetinsinler.

Bir başka deyişle, kamusal alana çıkmak, tüketim alanına (da) çıkmak demektir.

Modernliğin bir önceki evresinde burjuva kadın, üretim alanına, hizmet alanına çıkma talebinde bulunuyordu. Kadının kamusal alanda yer alarak özgürleşmesi söylemi, özellikle de Türkiye'de başörtülü müslüman kadınlara yönelik bir eleştiri ve düzeltme söylemi olarak anlamını yitirmiştir. İslâmcı başkaldırı söylemi açısından bakıldığında da benzer bir durum söz konusudur. Çünkü gelinen noktada ve özellikle kamusal alanda yer alma talebinde bulunan başörtülü müslüman kadın açısından tesettürün "modern olup/olmama" ile bağlantısı kopmuştur.

Geç-modern evrede ise, vurgu üretim alanından tüketim alanına kaymıştır. Üretim toplumu yerini tüketim toplumuna bırakırken, sınıfsal konumların belirlenmesinde de, üretim araçlarına sahip olmanın yerini yapılan tüketimin kalite ve miktarı almaya başlamıştır. Türkiye örneğinde müslüman kadın da bu evrelerden geçerek modernleşmektedir. Ancak bu, yine paradoksal olarak, İslâmî söylemin temel dayanaklarından birini yitirmesine yol açmaktadır. Okuma ve çalışma talepleri, müslüman kadını modernliğin ilk evresindeki eşikten atlatırken, İslâmî sermayenin yatırımlarına pazar bulma ihtiyacı ikinci eşikten atlatacak gibi görünmektedir.

Baudrillard (1997: 98-99)'a göre, kişi olmayı, kendisi olmayı tüketilen nesneler arasındaki küçük nüanslara (arabasının rengindeki ya da boyayla elde ettiği saç renginin tonundaki nüanslara) indirgeyen tüketim toplumunun, bireyleri kişiselleşmeye zorlamasının ardında, bu toplumda 'kişi'nin aslında ölü ya da kayıp olması yatmaktadır. Ölü ya da kayıp olan mutlak değer olarak kişidir. Kendini göstergelerle ve hatta göstergelerde kurmak ihtiyacında olmayan, küçük ton değişikliklerinden sentez bir bireysellik yaratmaya çalışmayan kişidir. İslâmî söylem bu varlığı 'tesettürlü kadın'da somutlaştırmıştı. Modaya ve onun kalıplarına karşı çıkan başörtülü kadın, modern kadın imajını yıkıp, evsel alanında müslüman nesiller yetiştirerek ve eve bağlı işler yaparak (evde dikiş dikmek gibi ekonomik kazanım sağlayan işlere de olumlu bir gözle bakılıyordu) moderniteyi kalbinden vuracaktı. Zaman

geçtikçe, bu imajlar elinde T cetveli ile üniversite kapısında bekleyen ya da çalışma haklarının engellenmesine karşı mücadele veren tesettürlü kadın imajına dönüştü. Son olarak da, bodyguardları eşliğinde limuzininden inen, 2. ve 3. sınıf dünyalardan olanların hayranlık dolu bakışları arasında dev alışveriş merkezlerinden büyük paketlerle ayrılan tüketici müslüman kadın imajına ulaşıldı.

Sonuç Yerine

Yukarıda çözümlemeye çalıştığımız bu süreç, başörtülü kadınların tek başlarına yaşadığı bir süreç değildir; erkekleri ile birlikte ve hatta toplumun bütünü ile birlikte içinden geçmekte oldukları bir süreçtir. Kur'an tedris eden taşralı hoca imajından Necip Fazıl'lara ve İslâm entelijansiyasına, MNP-MSP-RP deneyimlerinden İslâm sosyetesine, İslâm sermayesi ve finans kurumlarına ve oradan da İslâmî medyaya doğru uzanan değişimlerin kadınların payına düşen kısmıdır.

Bu süreci hâlâ Gökalpçi bir iyimserlikle yorumlamaya çalışan ve İslâmlaşmak-Türkleşmek-Muasırlaşmak denkleminin ima ettiği farklı kutucuklara özenle yerleştirilmiş hayat alanlarının ve tarzlarının birbirlerini etkilemeksizin, öylece kendileri olarak varolmaya devam edebileceğinde ısrarlı görünen İslâmî söylem biçiminin yeniden gözden geçirilmeye muhtaç olduğu ortaya çıkmaktadır. Kadın ve kamusal alan tartışmaları da, kanımızca bu bağlamda ele alınmalıdır. Burada yapılan çözümleme kadına yönelik resmi söylemin de dayanaksız olduğunu düşündürmektedir. Dahası, kadınların geçirdiği tarihsel dönüşümün toplumsal dönüşümden de, erkeklerin geçirdiği dönüşümden de ayrılamayacağını göstermektedir.

Bir başka deyişle, başörtülü müslüman kadınların modernleşme serüvenini Türkiye'deki İslâmî oluşumların geçirdiği evrelerden ayrı düşünmek olanaklı görünmemektedir. Her ikisi için de temel güncel sorun, kaybedilmekte olan "mutlak değer olarak kişi"yi -ya da buradaki anlamıyla "müslüman kişi"yi- bulma sorunudur. Bu zorlu meydan okuma, belki de, üretim yabancılaşmasına ve giderek de tüketim yabancılaşmasına kadar uzanan bir alanın yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Kaynakça

AKTAŞ, Cihan (1989), *Kılık Kıyafet ve İktidar I (Tanzimat'tan Günümüze)*, İstanbul: Nehir Yayınları.

——— (1991), *Tesettür ve Toplum (Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme)*, İstanbul: Nehir Yayınları.

BAUDRİLLARD, Jean (1997), *Tüketim Toplumu*, Çev. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BERKES, Niyazi (tarihsiz), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.

BOTT, Elizabeth (1971), *Family and Social Network*, New York: The Free Press.

CAPORAL, Bernard (1982), *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını (1919-1970)*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

CROMPTON, Rosemary (1993), *Class and Stratification: An Introduction to Current Debates*, Cambridge: Polity Press.

ÇAHA, Ömer (1996), *Sivil Kadın (Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın)*, Çev. Ertan Özensel, Ankara: Vadi Yayınları.

FANON, Frantz (1983), *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, İstanbul: Pınar Yayınları.

GÖLE, Nilüfer (1992), *Modern Mahrem (Medeniyet ve Örtünme)*, İstanbul: Metis Yayınları.

HABERMAS, Jürgen (1997), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları.

HÜSEYİN, Asaf (1988), *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, Çev. Taha Cevdet, İstanbul: Pınar Yayınları.

——— (1989), "Oryantalizmin İdeolojisi," *Oryantalistler ve İslâmiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, Der. Asaf Hüseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, Çev. Bedirhan Muhib, İstanbul: İnsan Yayınları.

İLYASOGLU, Aynur (1994), *Örtülü Kimlik (İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri)*, İstanbul: Metis Yayınları.

KUTUB, Seyyid (1987), *Dünya Barışı ve İslâm*, Çev. Bekir Sadak, İstanbul: Ebru Yayınları.

-------- (1995), *Kur'an'ın Gölgesinde Kadın,* Der. Ahmet Faiz, Çev. Mustafa Nuhoğlu, İstanbul: Ravza Yayınları.

SABBAH, Fetna Ayt (1992), *İslâm'ın Bilinçaltında Kadın,* Çev. Ayşegül Erol, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

SASSOON, Anne Showstack (1993), "Sivil Toplum", Çev. Mehmet Küçük, *Marxist Düşünce Sözlüğü,* Yay. Yön. Tom Bottomore, İstanbul: İletişim Yayınları.

TEKELİ, Şirin (1982a), *Kadınlar ve Siyasal-Toplumsal Hayat,* İstanbul: Birikim Yayınları.

-------- (1982b), "Türkiye'de Kadının Siyasal Hayattaki Yeri," *Türk Toplumunda Kadın,* Der. Nermin Abadan-Unat, İstanbul: Araştırma, Eğitim, Ekin Yayınları, ss. 375-396.

TOPRAK, Binnaz (1982), "Türk Kadını ve Din," *Türk Toplumunda Kadın,* Der. Nermin Abadan-Unat, İstanbul: Araştırma, Eğitim, Ekin Yayınları, ss. 361-373.

VERDANİ, Salih (1988), *Mısır'da İslâmî Akımlar I,* Çev. H. Acar ve Ş. Duman, Ankara: Fecir Yayınları.

-------- (1991), *Mısır'da İslâmî Akımlar II,* Çev, Üsame Zeydoğlu, Ankara: Fecir Yayınları.

WAGNER, Peter (1996), *Modernliğin Sosyolojisi,* Çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Marjinal Yurttaştan Özgür Bireye Müslüman Kadın Kimliğinin İnşa Süreci[*]

I.

Immanuel Wallerstein, 1968 dünya devrimi olarak adlandırdığı sürecin, toplumsal hareketlere ilişkin açılımlarını değerlendirirken iki noktayı vurgulamaktadır. Bunlardan birincisi, "sistem karşıtı hareketlerin tarihsel iki aşamalı stratejisinin "önce devlet iktidarını ele geçir sonra dünyayı değiştir- onlara [68 devrimcilerine] göre tarihsel bir başarısızlık olmasıydı" (Wallerstein 2000: 127). İkincisi ise, eski toplumsal hareketlerin iktidarı ele geçirdikleri durumlarda gerçekleştirdikleri reformların "alt tabakaların belli ve küçük bir kısmını... sistematik olarak kayırmış oldukları" saptamasıydı. Bu saptamadan hareketle, kadınların, azınlıkların ve ana akıma dahil olmayan grupların reformların dışında bırakılmış, 'unutulmuş' ve 'marjinalleştirilmiş' oldukları noktasına ulaşılıyordu. Yeni toplumsal hareketler, eskilerden farklı olarak "yurttaş kavramı altında gizlenen örtük ayrımcılık biçimlerini" ya da bir tür "kurumsal marjinalleştirmeyi" vurguladılar (Wallerstein 2000: 128). Onların bu meydan okuyucu saptamalarına verilen çeşitli sosyo-politik cevaplar da oldu kuşkusuz. Bunlardan biri, Wallerstein'ın da ironik bir şekilde atıfta bulunduğu gibi, telafi edici eylem programlarıydı. "Sistemin iyi niyetli, ama bireysel katılımcıların kötü niyetli

[*] Bu yazı ilk olarak *Tezkire Dergisi*'nin Şubat-Mart 2001 tarihli 19. sayısının 53-63. sayfaları arasında yayımlanmıştır.

olduğunu varsaymaya" eğilimli olan bu programlar, temelde "kurumsal marjinalleştirmenin tarihsel olarak aleyhlerinde işlediği kişilere geçici sistematik yardım"ı öngörüyordu (Wallerstein 2000, s.129). İkinci tepki biçimi ise, "grup kimliği" kavramının vurgulanması oldu. Telafi edici eylem seçeneği, marjinal grupların eşit yurttaşlar olarak sisteme tam entegrasyonunu temel alırken; grup kimliği seçeneği entegrasyon kavramının bütünüyle reddini gerekli kılıyordu. Ancak bu ikinci seçeneğin içerdiği güçlükler de yok değildi kuşkusuz. Örneğin, kimliksel ayrılığı vurgulanacak olan bu grupların tanımlanması sorunu ile karşı karşıya kalınıyordu:

> Kadın hareketleri içinde, tenleri farklı renkte olan kadınların (ulusal düzeyde) ya da Üçüncü Dünya kadınlarının (dünya düzeyinde) çıkarlarının Beyaz kadınlar tarafından ihmal edilmesi konusunda yapılan tartışma, devletler içinde kadınların çıkarlarının erkekler tarafından ihmal edilmesi konusunda yapılan tartışmaların yol açtığı bölünmelere paralel bölünmeler yaratmıştır (Wallerstein 2000: 132).[1]

Bu nokta önemlidir. Önemlidir, çünkü, 1968 öncesi ve sonrası hareketleri *eski ve yeni toplumsal hareketler* olarak birbirinden ayrıştırma konusunda duyarlı olan Wallerstein (1993: 91-114; Wallerstein ve diğerleri 1984: 36-64; 1993: 10-53) gibi kuramcıları bile, şu temel soruyu sormaya götürmüştür:

> Acaba bütün bu güçlükler, en derinde, entegrasyon ve marjinalleştirme hakkındaki bütün tartışmanın, kuşkucu retoriklerine rağmen 1968-sonrası gruplar için bile; yurttaşlık kavramına dayalı olmasından kaynaklanıyor olamaz mı... (2000: 132).

---

[1] Farklı toplumsal ve ideolojik özeliklere sahip kadınların, birbirlerinin haklarına karşı takındıkları kayıtsızlık ve buna bağlı olarak "grup kimliği" seçeneğinin çözüm olmak noktasındaki yetersizliği, Türkiye örneğinde de gözlemlenebilmektedir. Dr. Hidayet Şefkatli Tuksal, Ruşen Çakır ile söyleşisinde Türkiye'deki feministlerin hep taraf tuttuğunu vurguladıktan sonra, "ya kemalist feministtirler ya solcu feministtirler... Sonuçta siz onların yazdıklarını okurken, ne kadar aynı şeyleri savunduğunuzu düşünseniz de o insanların sizi dışladığını, sizi istemediğini anlarsınız" diyordu (Çakır 2000b: 28-29).

Bu tartışmaların izdüşümlerini, Türkiye'de kadın ve özellikle de müslüman kadın konusu etrafında yapılan tartışmalarda izlemek mümkündür. Ancak, en fazla 2025 yılına kadar ayakta kalabileceğine inandığı kapitalist dünya-sistemin temelinde yer alan yurttaşlık kavramının (ve elbette modern dünya sisteminin) ötesine nasıl geçebileceğimiz üzerine kafa yormamız gerektiğini ısrarla vurgulayan Wallerstein gibi kuramcıların aksine, Türkiye örneğinde kadın konusu gerek Kemalist, gerek sol, gerekse müslüman entelektüeller tarafından kapitalist dünya-sistemin bakış açıları temelinde ele alınmaya devam edilmektedir. Bu bakış açısının ayrılmaz parçalarından birini de özel alan-kamusal alan ayrımı oluşturuyor. Claus Offe'nin (1999: 73) vurguladığı gibi, "toplumların modernleşmesini her şeyden önce (özel ve kamusal alan gibi) hareket alanlarının farklılaşması olarak tanımlarsak", Türkiye'de kadın sorunsalının yoğun olarak kamusal-özel alan bağlamında tartışılmaya ve çözümlenmeye çalışılmasının, kapitalist dünya-sistemin sosyolojik paradigmasının farklı toplumsal-ideolojik kesimlerden gelen entelektüeller üzerinde ne denli belirleyici olduğu konusunda bir fikir verdiğini söyleyebiliriz. Bunun, kapitalist dünya-sistemin ülkemiz entelektüelleri tarafından asla yıkılmayacak bir mutlak güç ve referans çerçevesi olarak tanımlanmasından kaynaklanan bir sorun olduğunu söylemek yeterli değil elbette. Bunun yerine, yapılması gereken belki de, kadın sorunsalının kapitalist dünya-sistemin öncesinde, sırasında ve sonrasında varolan 'insan ve özgürlük' sorunu çerçevesinde nasıl ele alınabileceğini tartışmaktır. Ancak, bu tartışmaya girmeden önce, Türkiye'de kadın sorunsalını özellikle İslamcı kadınlar merkezinde değerlendiren literatüre bir göz atmakta fayda var.

II.

Öncelikle, İslâm düşüncesinin ve İslâmî hareketin erkek-merkezli ya da popüler kavramsallaştırmayla erkek-egemen olduğu yönündeki savla işe başlamak istiyorum. Çakır'ın, *Direniş ve İtaat* adlı kitabında yer alan "kadınları acımasızca ezenlerin, kendilerini birtakım İslâmî referanslarla da meşrulaştırdıkları açıktır" (2000: 13) türünden savlarla. Hatırlanacağı üzere, *Birikim Dergisi*'nin Eylül 2000

sayısı İslâm, Kadın ve Özgürleşme konusuna ayrılmıştı. Çakır, bu dergide yer alan "Dindar Kadının Serüveni" (2000a: 28) başlıklı yazısında ve bu yazıda tartıştığı savlarını desteklediğini düşündüğü söyleşilerinin de eklenmesiyle oluşturduğu *Direniş ve İtaat* (2000b: 11) adlı kitabında Türkiye'deki son on beş yıllık İslâmî hareketliliği şu üç temel önerme ile özetlemektedir: 1) İslâmî harekete en büyük damgayı kadınlar bastı. 2) İslâmî harekette en büyük çileyi kadınlar çekti. 3) İslâmî hareket bir erkek hareketidir.

Benzeri bir yaklaşıma, Nilüfer Göle'nin *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri* adlı çalışmasında da rastlıyoruz. Göle (2000: 21), müslüman toplumlarda yaşanan modernlik ortamlarında, "İslâmcı siyaset ve demokrasi arasındaki ilişkinin, ahlâk, kimlik gibi kategoriler ve dolayısıyla da kadın konuları tarafından belirlenen kamusal alanın (daralan) sınırlarından ayrılamaz" olduğunu öne sürmekte ve İslâmcı politikaları, "kamusal görünürlükleri ve kadın-erkek samimiyetini denetlemeyi amaçlayan püriten politikalar" olarak tanımlamaktadır. Göle'nin vurgulamaya çalıştığı husus, Kemalist projenin yukarıdaki Wallerstein alıntısında üzerine durulan "yurttaşlaştırma" sürecine ilişkin duyarlılığının özellikle kadın bedeni üzerinde odaklandığıdır. Bu duyarlılık doğal olarak bir karşı-duyarlılığı da doğurmuş ve bu süreçte kadınlar "ikincil, yedek aktörler" olmaktan çıkıp, "hem modernist hem de İslâmcı hareketlerin önemli simge taşıyıcıları ve toplumsal yaşam kurucuları" (Göle 2000: 28) haline gelmişlerdir. Dikkat edileceği üzere, burada da kadın bedeninin görünürlüğü ve kamusal alana çıkması sorunsalı üzerinde odaklaşılmakta ve müslüman kadının konumundan hareketle, İslâmî hareketin radikalliğinin altında "sınıf, iktidar ve dışlanmışlık ilişkilerinin" yattığı öne sürülmektedir. Bu noktada, Çakır'ın metnine dönmek ve İslâmî hareketi neden bir erkek hareketi olarak tanımladığına bakmak gerekmektedir.

Çakır'a göre İslâmî hareket bir erkek hareketidir, çünkü İslâmî hareketlilik çerçevesinde bütün çileyi kadınlar çekerken, müslüman erkekler sistemle 'işbirliği', yaparak uzlaşmışlar ve kadınları yalnız bırakmışlardır. RP-FP örneğinde görüldüğü gibi, elde ettikleri siyasi konumları, kendilerine borçlu oldukları kadınlarla paylaşmamışlardır. Bu

iki metin bir arada okunduğunda karşımıza çıkan tablo şudur: Erkek-egemen İslâmî hareket ya da İslâmî politikalar kadının bedenini görünmez kılmak ve onu kamusal alandan uzaklaştırmakla ilgilenirken, bir yandan da kendilerinin sistem içindeki konumlarını güvence altına almaya çalışmakta ve bu süreçte kadınlara karşı sistemle işbirliği içinde bulunmaktadırlar. Bu anlamda İslamcılık, Göle (2000: 32)'ye göre, kadın bedeni üzerinden "yitirilmiş cemaati yeniden ikame etme" çabası olarak tanımlanabilir. Bu süreçle kadınlar profesyonel ve siyasi kariyerler elde etseler bile, "İslâmî cemaat kavramlarını hayata geçirme misyonunu sorgusuzca üstlenirler" (Göle 2000: 33).

Yukarıda değinilen her iki metinde de, gerek müslüman kadının konumunun gerekse İslâmcılığın tanımlanmasıyla ilgili sorunlar var. Ancak buradaki tartışmayı İslâmî siyasette/harekette kadının konumu ile sınırlamak daha doğru olacaktır. Öncelikle belirtilmesi gereken husus, İslâmî siyasetin/hareketin amacının verili kamusal alanın paylaşımından daha fazla pay almak olmadığıdır. İslâmî siyaset/hareket verili kamusal alandan ya da kamusal pastadan kendine düşen payı çoğaltmak amacında olan siyaset değil; kamusal alanı dönüştürme iddiasında olan siyaset/harekettir. Dönüşümün kendisi, tanım gereği, tanrı-merkezli ve dolayısıyla vahiy merkezli bir yapılanmaya doğrudur. Burjuva kamusal alanından daha fazla pay almaya yönelik çabaların, sağcılaşmış müslüman siyasetin göstergesi ve ürünü olduğu söylenebilir.

Bu bağlamda, İslâmcı kadının temel sorununun bedensel görünürlüğünü artırmak ve kamusal alanın paylaşımından daha fazla pay almak olduğu yönündeki tanımlama da -Wallerstein'in haklı olarak vurguladığı gibi- temelde kapitalist dünya-sistemin sosyal bilim paradigmasına denk düşen sistemik bir tartışmanın parçasıdır. Kamusal alan merkezli bu tartışma biçimi, İslâmî siyasetin erkek aktörlerinin konumunu tartışmak için bile elverişli değilken, Türk sosyal bilim düşüncesinin güncel gerekleri doğrultusunda, kadın sorununu açıklamak için ve giderek komplocu bir biçimde işe koşulmaktadır, Çakır'ın en tipik örneklerinden birini verdiği bu çalışmalarda, müslüman kadınların temel sorunu ve/veya düşmanı, kamusal pastadaki paylarını

gasp eden müslüman erkekler olarak gösterilmektedir. Erkekler, kadınların kamusal paylarını 'işbirlikçi bir tutumla gasp etmekle kalmazlar, onların temel özgürlüklerini de kısıtlarlar. Bedenleri üzerindeki tasarruf haklarını da tabii. Söz konusu çözümlemenin zamanlaması ve işe koşulma biçimi, Marx-Engels'in Manifesto'daki bir cümlesini hatırlatıyor ironik bir biçimde. İşçi sınıfının mücadele evrelerine ilişkin bir değerlendirmelerinde şöyle diyorlardı:

> Bu aşamada emekçiler hâlâ tüm ülkeye dağılmış ve karşılıklı rekabet yüzünden parçalanmış düzensiz bir yığın oluştururlar... Herhangi bir yerde daha toplu organlar oluşturmak üzere bir araya gelseler de, bu henüz kendi etkin birliklerinin sonucu değil, kendi siyasal amaçlarına varmak için tüm proleteryayı harekete geçirmek zorunda kalan ve dahası, bir süre için bunu başaran burjuvazinin kendi birliğinin sonucudur. Bu aşamada demek ki, proleterler kendi düşmanları ile değil, düşmanlarının düşmanları ile... savaşırlar (Marx-Engels 1991: 120).

Müslüman kadınların baş düşmanlarının müslüman erkekler olduğu yönündeki 'zihin oluşturma çabaları', proleterleri "mutlak monarşinin kalıntılarıyla", "toprak sahipleriyle", "sanayici olmayan burjuvaziyle" ve "küçük burjuvaziyle" savaştıran burjuvazinin sosyo-politik manipülasyonlarını çağrıştırıyor. Özellikle de Nazife Şişman (2000: 9)'ın vurguladığı gibi, "kamusal alan denince... hangi talep ve tercihlerin kamusal alana çıkabileceğini belirleyen bir filtre"nin anlaşıldığı; "neyin modern ve kamusal alanda görünürlük hakkına sahip olduğunu bu filtrenin belirlediği" bir toplumda yazıyorsanız.

III.

İslâm düşüncesinin ve İslâmî hareketlerin erkek merkezli olduklarına ilişkin saptama, yalnızca kendisini sola yerleştiren kişiler tarafından değil, İslâm düşüncesine yakın duran ya da kendilerini onun içinde tanımlayan kesimlerce de gündeme getirilmektedir. Bu yazıda, genelde İslâm'ın özelde ise İslâmî hareketlerin erkek merkezli oldukları yönündeki bu popüler görüşün yanlışlığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Modernleşmekte olan müslüman toplumlarda yönetici seçkinlerin devletin tüm gücünü seferber ederek kadını özel alandan kamusal alana çekmek istedikleri; geleneksel müslüman söylemin ise kadının 'eş ve anne' rollerini vurgulayarak onu evsel alanda tutma çabası içine girdiği doğrudur. Kadını evsel alanda tutma yönündeki bu çabalar, iki temel süreç tarafından aşındırılmıştır ve aşındırılmaktadır: Savaş ve devrim gibi olağanüstü dönemlerde, müslüman kadınların giriştiği toplumsal mücadeleler tarafından (Fanon 1983: 2); olağan dönemlerde, müslüman kadınları burjuva kadın ve aile modellerini benimsemeye ve yeniden üretmeye yönelten kamusal etkinlik alanlarının doğası tarafından (Erkilet 1998: 78-79).

Baudrillard, "tüketim toplumunun bireyleri kişiselleşmeye zorlamasının ardında, bu toplumda 'kişi'nin kayıp ya da ölü olmasının yattığını" (1997: 98-99) vurgulamaktadır. Müslüman kadınların dönüşümüne ilişkin tarihsel deneyim, Baudrillard'ın vurguladığı anlamda "mutlak değer olarak kişi" yi bulma sorunundan ayrı düşünülemeyeceğinden, İslâm düşüncesi açısından "mutlak değer olarak kişi"nin ya da "mutlak değer olarak kadının" ve "erkeğin" nasıl tanımlanmış olduğunun gösterilmesi gerekmektedir: Tanrı-merkezli bakış açısından kadının sosyo-politik konumu nasıl tanımlanmıştır? Özgürlüğünün sınırları var mıdır? Bu sınırlar herhangi bir biçimde erkekler tarafından tanımlanabilir ve kısıtlanabilir mi? Bu soruların cevapları, bizi ister istemez çağdaş İslâmî hareketlerde kadının konumunu tartışmaya da götürecektir. Ve yine ister istemez, kadın sorunsalını gerek klasik kapitalist dünya-sistem paradigmasının gerekse muhafazakâr İslâm düşüncesi çerçevesinin dışında ele almaya götürecektir. Karşıt görünen bu iki düşüncenin, kadın sorunsalını anlamlandırma bakımından zaman zaman ciddi bir paralellik arzetmesi de ilginçtir.

O hâlde, yukarıda atıfta bulunduğumuz tartışma ve çözümleme biçimlerine ilişkin temel eleştirilerimizin neler olduğu üzerinde durmamız gerekiyor. Offe (1999: 73), özel-kamusal alan ayrışmasını toplumların modernleşmesinin bir göstergesi olarak tanımladıktan sonra, "anti-modernist hareketlerin hayatın geleneksel "bütünlüğünü" muhafaza etme amacında" olduklarını belirtmektedir. Bu saptamayı, modernlik-

karşısında konumlayıcı bir niteleme ile anti-modernist hareketler olarak değil, fakat kendi-içinde tanımlayıcı bir niteleme ile İslâmî hareketler olarak ele aldığımızda doğru kabul edebiliriz. Ve şunu söyleyebiliriz; İslâmî hareketler ya da genelde İslâm düşüncesi, toplumsal yaşamın farklı alanlarının bütünlüğünü savunmanın yanında, toplumsal yaşamın yeniden üretilmesinin vazgeçilmez parçaları olan kadın ve erkeğin de bütünlüğünü vurgulamaktadır. Burada bütünlük kavramını ödünç alarak vurgulamak istediğim asıl nokta; biyolojik ve toplumsal tüm yaratımların tanrı-merkezli (teosentrik) olmaklığına ilişkin temel İslâmî kabuldür.

Bu kabule bağlı olarak, özel alan-kamusal alan ayrımının verili ve ulaşılması gereken bir toplumsal model olarak tanımlanmasının da sorgulanması gerekmektedir. Bu sorgulamanın hareket noktası, kompartmanlaştırma sürecinin kendisinin tarihsel bir zorunluluk değil, batının kartezyen bakış açısının doğal bir sonucu olduğu saptamasıdır (Nasr 1982: 151-152; Wallerstein 2000: 174, 223-224). Kartezyen düşüncenin parçalara ayırma eğilimine karşın, İslâmî evren-toplum-insan anlayışı alanların "yekpareliği" düşüncesi üzerine kuruludur. Yekpareliğin temelinde, tevhid anlayışı ve buna bağlı olarak da tüm evrenin tanrı-merkezli olduğu düşüncesi yatmaktadır. Tevhid anlayışı çerçevesinde, toplumsal yaşamın tüm alanları -göreli farklılıklarının ötesinde- bir ilkesel özdeşlikle nitelenirler (Farukî 1987). Bu ilkesel özdeşlik, bir yandan hukuk, ekonomi, siyaset, aile gibi alanları boydan boya kesen bir ana hat oluştururken, bir yandan da kadın/erkek ayrımını aşar. Bunun sonul uzanımı, bireyin kişilik bütünlüğünün sağlanmasıdır. Bu anlamda özel ve kamusal alanlara ve bu alanlarda yerine getirilecek rollere göre bölünmüş olan kişilik, yerini, temel "yaşamsal seçme"lerin tüm rol gerçekleştirimlerini ve tüm toplumsal alanları belirlediği ve dönüştürdüğü ya da dönüştürme yönünde bir eylemlilik içinde bulunduğu yekpare bir kişiliğe bırakır.

Bu çerçeveden bakıldığında, kadın sorununu kendi kompartımanı içinde ele almak olanaklı görünmemektedir. İslâmî siyasetin/hareketin temel sorunsalı, kadının örtünmesi ya da kadın bedeninin

görünürlüğünün ortadan kaldırılması değil, İslâmî hükümlerin bedenlendirilmesi, dışlaştırılmasıdır. Bir başka deyişle, "Allah'tan başka ilah yoktur" ilkesinin -Kutub'un (1980) la ilahe illallah davası diye adlandırdığı şeydir bu- ve ona bağlı diğer ilkelerin yaşanırlığının sağlanmasıdır. Bu, müslüman olmayı seçmenin, her bir insan teki için, sınıf, ırk, cinsiyet, yaş gibi biyo-sosyal bağlamları aşan ve bizzat bu bağlamların aşılması için yapılan özgür bir seçim olduğu anlamına gelir:

> Tevhid gerçekliği, hakikate, dünyaya, mekâna ve zamana, insanlık tarihine ve kadere yönelik genel bir bakıştır... Ahlâkî hareketin faili olarak insan, böylece kendisini, arkadaşlarını ya da toplumunu, doğayı ya da çevresini, kendisinde ve onlarda ilahi modeli ya da emirleri gerçekleştirmek için değiştirme kapasitesine sahiptir... değiştirme yükümlülüğü altındadır (Faruki 1987: 22, 25-26).

Tevhid ilkesine ve tanrı-merkezli evren anlayışına gönderme yapmadan, müslüman öznenin davranışlarına ilişkin çıkarımlarda bulunmak olanaklı değildir. Örtünme ve/veya İslâmî siyasetin/hareketin aktif üyesi olma seçimi de aynı bağlamda değerlendirilmek durumundadır. Örtünmeyi ya da İslâmî eylemliliği seçen kadın, bunu kocasının, babasının, oğlunun ya da bağlı bulunduğu cemaatin istemleri dışında, bir üst değer için/adına yapar; tanım gereği İslâmî bir seçim, bu biçimde yapılan seçimdir. Bu, İslâmî siyaseti/hareketi geleneksel İslâmî yaşam sürdürümlerimden ayıran temel niteliktir. Gerek toplumsal konum taleplerinin gerekse erkek-egemen yapılanmaların sınırlarının aşıldığı noktadır. Özgürleşmenin başladığı noktadır: Seçme eyleminin kendisi "birincil" bir özgürleştiricidir. Bu seçmeyle birlikte içine dahil olunan eylemliliğin kendisi ise "ikincil" bir özgürleştiricidir.

Tanım gereği örtünme, evsel alana çekilmek için değil "kamu"sal eylemliliğe çıkmak içindir. Örtünme evsel alanda yaşamını sürdüren kadının değil, toplumsal alandaki eylemliliğini sürdürmek isteyen kadının seçimidir. İslâmî siyaseti/hareketi, kadının kamusal alanda başörtülü olarak varolması mücadelesine kilitleyen süreç, İslâmî siyasetin/hareketin temel dinamiklerinden kaynaklanmamıştır; bu kilitlenme ve ketlenme sistemiktir. "Örtülü ve kamuda" olma talebi, daha önce

de vurgulamaya çalıştığımız gibi (Erkilet 1998) temelde burjuva bir toplumsal taleptir. Modernin kazanımlarını içselleştirmiş olan kentsel, burjuva kadının taleplerine ilişkin bir tartışmadır.

Erkeklerin gücü ve parayı ellerinde bulundurduklarına ve hakim güçler olduklarına ilişkin saptamalar, onların bir çeşit negatif put olarak tanımlanmaya başladıkları anlamına gelir. İslâmî siyaset/hareket ise, "Allah'tan başka tanrı olmadığı" düşüncesi üzerine kuruludur. İslâmî siyaset/hareket egemenliği ve mülkü Allah'a has kılmakla ve dolayısıyla bu güçleri erkeğin elinden almakla vasıflandığı için Çakır'ın tanımladığı anlamda bir erkek hareketi olamaz. Ve yine aynı nedenle, İslâmcı kadınların eylemlilikleri de geleneksel cemaatin bir yeniden inşası olarak tanımlanamaz. Tanımlanamaz çünkü, egemenliği Allah'a has kılma çabası, geleneksel toplumun her türlü egemenlik kalıbını tartışılabilir kılmak anlamına gelir. Ki, bu sorgulamaya açıklığa erkek-egemen mantık da ister istemez dahil edilmek durumundadır. Aslında, gelenekteki erkek vurgusu ile burjuva toplumdaki erkek vurgusu çakışmaktadır. Geleneksel toplum yapıları gibi burjuva toplum yapıları da erkek-egemendir. Genelde İslâm düşüncesi özelde ise bunun çağdaş görünümü olan İslâmî hareketler, merkeze Allah'ı koymak suretiyle erkek-merkezli bakış açısını yıkmış ve kadını özgürleştirmişlerdir. Bu özgürleşme sonul, felsefi anlamda bir özgürleşmedir. Bu açıdan bakıldığında, Göle'nin iddia ettiğinin aksine kadının "dinden özgürleşme"sinden öte dinle özgürleşmesi süreci yaşanmaktadır. Bu seçeneği müslüman kadının önüne getiren İslâmî hareketler olmuştur. Bunu da, geleneksel cemaatin değil tevhid "dava"sının öncelenmesi gerektiğini vurgulayarak ve erkek-egemen anlayışın yerine Allah'ın egemenliği düşüncesini koyarak yapmışlardır.

Felsefi ve sonul olarak nitelediğimiz bu özgürleşme sürecinin toplumsal dışavurumları da var elbette. Tartışmayı bu dışavurumlar üzerinden sosyolojik düzlemde devam ettirmek de olanaklı. Toplumsal alandaki tartışmayı da yine, İslâmî hareket ve İslâmî harekette kadın eylemliliği/eylemciliği üzerinden yapabiliriz. Yukarıda sözünü ettiğimiz türden bir özgürleşmenin, İran devrimi sırasında İmam Humeyni'nin

verdiği bir fetva ile örneklenmesi olanaklıdır. "Humeyni'nin cihada katılmak için erkeklerden izin almak gerekmediği yönündeki fetvasıyla İran'lı kadın üzerinde baba-koca otoritesi kırılmış ve ondan sonra da kadınlar her zaman sokak gösterilerinin içinde yer almışlardır" (Erkilet 2000: 370). Burada dikkat edilmesi gereken nokta, İslâmî hareketlerin savaşımı erkek merkezinden tanrı merkezine kaydırmalarıdır. Dünyevi otoritelerin yerinden edilmesidir. Hem de hareketinin ağırlığı geleneksel temalar üzerine kurulu bir önderlik tarafından. Bu da, sorunun, bir ülke ya da spesifik bir hareket sorunu olmadığını göstermektedir. Nitekim, Türkiye için benzer bir değerlendirmeyi Mualla Gülnaz da (2000: 99) yapmaktadır:

> Bu durumda, aslında sadece Allah'ın emri olduğunu düşünerek örtünmesi, onu bütün bunlardan özgürleştiren bir işlev yükleniyor. Kullara, erkek-egemen sistemlere, dünyaya hatta kendi nefsine kul olmak yerine Allah'a kul olmak, dolayısıyla içindeki sonsuzluk duygusuyla tanışmak, ona büyük bir özgürlük veriyor.

Yukarıda vurgulanan, tevhidin kendiliğinden etkisiyle ilgili bir sonuçtur. Daha önce de değindiğimiz özgürleştirici etkisiyle. Bu özgürleşme olanağı, sadece kadınları değil erkekleri de aynı şekilde kuşatmakta ve kapsamaktadır. "Şehadet teması" olarak adlandırdığımız ve çağdaş İslâmî hareket çözümlemelerinin temeline yerleştirdiğimiz (Erkilet 2000: 19-21, 403-405) bu özgürleşme olanağı, müslüman ve/veya İslâmcı kadının özgürlüğü sorunsalının çözümlenmesinde de kullanılabilir. Bu çözümleme çerçevesinden bakıldığında, İslâmî hareketlerin en fazla üzerinde durdukları ve vurguladıkları ayetlerden biri olan IX: 24 ayeti yine özel bir önem kazanmaktadır:

> De ki: eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım akrabanız, kazandığınız mallar, düşmesinden korktuğunuz ticaretiniz, hoşlandığınız meskenler size Allah'tan ve O'nun yolunda cihad etmekten daha sevgili ise, o hâlde Allah emrini getirinceye kadar gözetleyin.

Cihad kavramının içeriğinin nasıl tanımlandığı o kadar önem taşımaz yani kavramın içeriğinin sadece silahlı mücadeleye indirgenmesi gerekmez. Bu kavramı, insanlarla İslâm arasındaki engellerin

kaldırılması biçiminde tanımlayanlar da var.[2] Burada çağdaş İslâmî hareketlerin vurguladığı nokta, müslümanın öncelemesi gereken şeyin eldeki kamusal "pasta"nın kendisi değil, bir mümin olarak kendisine biçmiş olduğu/biçilmiş olan görevler olduğudur. Ayette baba/oğul/eş üçlemesinin bizim kamusal pasta olarak adlandırdığımız şeye ilişkin göstergelerle (mallar, ticaret, meskenler vb.) birlikte sayılıyor olması da, bu yazının içeriğiyle ilgili anlamlı bir paralelliğe işaret etmektedir. Ayet bu anlaşılış biçimiyle, vazgeçebilmenin özgürleştirici boyutuna işaret etmektedir. Seçimlerinde baba/eş/oğul üçlemesinin tercihlerinin dışına çıkabilmenin ve kamusal çıkarlardan vazgeçebilmenin sağladığı özgürlükten söz ediyoruz burada.

IV.

Kadir Cangızbay toplumsal determinizmler üzerine yaptığı bir konuşmasında, ölümü seçebilen/göze alabilen kişinin özgürlüğünü kısıtlayabilecek hiçbir toplumsal determinizm/güç olmadığını vurgulamıştı. Yukarıda değindiğimiz ayetin İslâmî siyaset/hareket için bu kadar önemli olması da, kanımca bu tür bir özgürleşme olanağına işaret etmesinden kaynaklanıyor. Son on beş yıllık İslâmî hareketlenmeye kadınların damgasını vurduğu ve çilesini onların çektiği saptaması tam da bu bağlamda doğrudur. Kadınlar, üzerlerinde işletilmekte olan tüm toplumsal determinizmlerden bağımsızlaşma olanağını, zaman zaman erkekler(in)den daha başarılı bir biçimde kullanmışlardır. Bu da doğrudur. Ancak, bu saptamalardan çıkarılan sonuç yanlıştır. İslâmî hareket bir erkek hareketi değil; -tanım gereği- biyo-psiko-sosyal determinizmlerden özgürleşme olanağını kullanabilen bireylerin birleşik/bütüncül hareketidir. Burada birleşik/bütüncül nitelemesini kullanırken yine tevhid ilkesine gönderme yapıyoruz. Bu

---

2 Muhammed Esed, bu ayete ilişkin yorumunda şöyle diyor: "Bu ayet,... bir müminin -bireysel ve toplumsal hayatını üzerinde yükselteceği tek sağlam ve meşru temel olarak dünya görüşünü, hayat görüşünü ("Allah ve Resulüne bağlılık ve Allah yolunda cihad/üstün çaba göstermek" olarak) öne çıkarmaktadır" (1996 Cilt I: 352-353).

açıdan bakıldığında, özgürlük olanağının kadın ve erkeğe eşit olarak verilmiş olduğu söylenebilir.

İslâmcılığa ilişkin bu nitelemenin kadın/erkek hakları ile ilgili olmaktan öte bir anlamda kullanıldığını ve dahası popüler "beden siyaseti" söyleminden de farklı şeyleri kastettiğini vurgulamaya gerek yok kuşkusuz. Ancak belki şu vurgulanabilir; İslâmî siyaset/hareket kadın bedeninin sahipliği dolayımıyla yürütülebilecek olan bir siyaset değildir. Çünkü İslâmcı terminolojide beden de Allah'ındır. "Emanet olarak verilmiş" olduğu kabul edilen bir şey üzerinde kadının mı yoksa erkeğin mi söz sahibi olacağına ilişkin tartışma, İslâmî çerçeveden bakıldığında tümüyle anlamsızdır.

Türkiye özeline gelince; Türkiye'nin son on yıllarına damgasını vuran siyaset biçimlerinin, İslâmî olmaktan çok dinin araçsalcı bir biçimde kullanılması ile niteleyebileceğimiz sağ siyasetler olduğu söylenebilir. Ve sağ siyaset gerçekten de bir erkek hareketidir Türkiye örneğinde. Bu siyaset biçimleri, yukarıda sözünü ettiğimiz anlamda bir "özgürleşme olanağını" kullanamamakla malûldürler. Çakır'ın "işbirlikçi" tutum olarak tanımlamaya çalıştığı da budur kanımca. Fakat yine bugünlerin popüler deyişiyle İslâmî siyasetin/hareketin "normalleri" açısından bakıldığında, pastadan elde edildiği söylenen paylar bir "kazanç" olarak değil tam tersine bir "kayıp" olarak tanımlanmak durumundadır. Bu tanımlamayı, Göle'nin "aşık olma ve iş arama İslâmcı gencin harekete bağlılıktan vazgeçişini simgeleyen olgular olarak alınabilir...bu müslüman kimliğin normalleşmesi olarak da okunabilir" (2000: 39) cümlesine gönderme yapmak için kullanıyoruz. Göle, gerek İslâmcı gerekse solcu hareketlerin a-politik bir karakter kazanmaları ölçüsünde normalleşecekleri varsayımında bulunuyor. Bu varsayım kanımca, İslâmî siyaseti/hareketi ve İslâmcı kadın sorunsalını, aslında kendisi de politik olan bir başka konumdan/konumlanıştan hareketle okumaya çalışmaktan kaynaklanıyor. Halbuki sosyolojik açıdan bakıldığında söylenebilecek olan tek şey, "herkesin normal'inin kendine" olduğudur.

Kaynakça

BAUDRILLARD, Jean (1997), *Tüketim Toplumu*, Çev. Hazal Deliceçaylı-Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ÇAKIR, Ruşen (2000a), "Dindar Kadının Serüveni," *Birikim*, 137: 27-36.

-------- (2000b), *Direniş ve İtaat: İki İktidar Arasında İslâmcı Kadın*, İstanbul: Metis Güncel.

ERKİLET, Alev (1998), "Modernleşme ve Özel Alan-Kamusal Alan Dikotomisi Açısından Müslüman Kadının Dönüşümü," *Tezkire*, 13: 71-85.

-------- (2000), *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler*, 2. bs. İstanbul: Yöneliş Yayınları.

ESED, Muhammed (1996), *Kuran Mesajı: Meal-Tefsir* (3 Cilt), Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları.

FANON, Frantz (1983), *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, Çev. Kâmil Çileçöp, İstanbul: Pınar Yayınları.

FARUKÎ, İsmail R. (1987), *Tevhid: Düşünce ve Hayata Yansıması*, Çev. Dilaver Yardım, İstanbul: İnsan Yayınları.

GÖLE, Nilüfer (2000), "Modernist Kamusal Alan ve İslâmî Ahlâk," *İslâmın Yeni Kamusal Yüzleri: İslâm ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması* içinde, İstanbul: Metis Yayıncılık, ss. 19-41.

GÜLNAZ, Mualla (2000), "Nisvan-ı İslâm," *Kadının Tarihi Dönüşümü: Osmanlıdan Cumhuriyete* içinde, 2. b., (der.) Yıldız Ramazanoğlu, İstanbul: Pınar Yayınları, ss. 81-110.

KUTUB, Seyyid (1980), *Yoldaki İşaretler*, 4. b., Çev. İsmail Nuri, İstanbul: İhya Yayınları.

MARX, Karl ve Friedrich Engels (1991), *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, 2.b., Çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları.

NASR, Seyyid Hüseyin (1982), *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, İstanbul: Yeryüzü Yayınları.

OFFE, Claus (1999), "Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın Sınırlarının Zorlanması," *Yeni Sosyal Hareketler: Teorik Açılımlar* içinde, der. Serkan Özburun, Yay. Haz. Kenan Çayır, İstanbul: Kaknüs Sosyoloji.

ŞEFKATLİ Tuksal, Hidayet (2000), "Kadın Bakış Açısına Sahip Olmalıyız," (Ruşen Çakır ile Söyleşi), *Birikim*, 137: 48-60.

ŞİŞMAN, Nazife (2000), "İlk Söz," *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ile Söyleşi,* İstanbul: İz Yayıncılık, ss. 9-13.

WALLERSTEIN, Immanuel (1984), "Geçiş Olarak Bunalım," I. Wallerstein, G. Arrighi. A. G. Frank ve S. Amin (der.), *Genel Bunalımın Dinamikleri* içinde, Çev. F. Akar, İstanbul: Belge Yayınları, ss.15-65.

——— (1993), *Jeopolitik ve Jeokültür: Değişmekte Olan Dünya Sistem Üzerine Denemeler,* Çev. Mustafa Özel, İstanbul: İz Yayıncılık.

——— (1993), "Sistem Karşıtı Hareketlerin Tarihi ve İkilemleri," I. Wallerstein, G.Arrighi, A. G. Frank ve S. Amin (der.), *Büyük Kargaşa: Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi* içinde, Çev. Erden Akbulut, İstanbul: Alan Yayıncılık, ss. 10-54.

——— (2000), *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyıl için Sosyal* Bilim, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Sürgünden Eve, Eleştirellikten Uyuma Türkiyeli Müslümanların Kamusal Alan Serüveni [*]

I.

Bu yazı, kamusal alan söyleminin müslümanlar üzerindeki etkilerine dair tartışmanın bir devamı sayılabilir. Daha somut biçimde ifade edilecek olursa, bu tartışma, özel alan-kamusal alan ayrımının Türkiyeli müslümanların temsilcileri tarafından kendilerini endekslemede kullandıkları bir parametreye dönüştürülmesinin yol açtığı spesifik bir sorunsalla ilgilidir. Bu sorunsal, müslümanların temsilcilerinin kamusal alanda kimlerin/nasıl yer alabileceği konusundaki söylemi özümsemelerinden ve içinde yer alınacak olan kamusal alanın nasıl olması gerektiğine ilişkin düşünsel çabaları bir kenara bırakmış olmalarından kaynaklanmaktadır.

Askeri ve sivil bürokrasi ile toplumun dindar kesimlerini temsil ettiği iddiasında olanlar arasında sürmekte olan özel alan-kamusal alan tartışmaları, çerçevesi ve içeriği verili olan kamusal alanın/alanların bölüştürülüşüne ilişkin bir tartışmadır. Bu haliyle bakıldığında, iştah açıcı bir pastadan koparılacak dilimin büyüklüğü ile yakından ilintili görünmektedir. Bu tartışmada müslümanların temsilcisi olarak

[*] Bu yazı ilk olarak *Tezkire Dergisi*'nin Kış 1999 tarihli 16. sayısının 47-57. sayfaları arasında yayımlanmıştır.

yer alanlar, kamusal alanın yapılanmasına ilişkin temelli bir eleştiriye girişmedikleri gibi, söz konusu kamusal alanda "kendilerini evlerinde hissetme" konusunda bir sorun yaşıyor gibi de görünmemektedirler. Takındıkları tavırlar, yıllardır içinde yaşadığı için iyiden iyiye alıştığı evden, ev sahibi tarafından çıkarılmış bir kiracının ya da tapusuna hiç sahip olmadığı gecekondusunun yıkılmasına direnen gecekondulularının tavrını andırmaktadır. Söz konusu temsilcilere göre, müslümanlar zaten "ev"lerindedirler; ancak bunun farkında olmayan bazıları onları evlerinden çıkarmak istemektedirler. O hâlde, bu evindelik algısının toplumsal dayanakları üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Kamusal alanda müslümanların temsilcisi olarak yer alanların kendilerini "evlerinde hissettikleri" tesbiti, Aktay (1998: 19)'ın "Cumhuriyet tarihi boyunca Türkiye'de İslâmî özellikleriyle temayüz etmiş düşünür ve edebiyatçıların ortaya koydukları metinlerde çok belirgin bir diaspora söyleminin göze çarptığı" biçimindeki değerlendirmesinden ayrılmaktadır. Çünkü, özellikle 1980 sonrasındaki toplumsal süreçlerin de etkisiyle, müslümanların siyasetteki, ekonomideki, medyadaki ve hatta düşün hayatındaki temsilcilerinin giderek merkeze çekildiği ve Aktay'ın söz ettiği diaspora söyleminden (ve hatta algısından) giderek uzaklaştığı gözlenmektedir. O hâlde, Aktay'ın vurguladığı gibi yakın zamana kadar müslümanların kendilerini sürgünde hissetmelerine neden olan (ya da evlerinde hissetmelerine engel olan) hususların neler olduğuna ve o günden bugüne nelerin değiştiğine bakmak gerekmektedir. Burada, bu çok kapsamlı tartışmanın anahatları ortaya konmaya çalışılacaktır.

II.

İslâm'ın özel ve kamusal alanlara ilişkin nasıl bir organizasyon öngördüğü hakkındaki tartışmalar, Türkiye'deki İslâmî hareketlenmelerde de büyük etkisi olmuş olan Hasan el-Benna, Seyyid Kutub, Ali Şeriati gibi çağdaş müslüman düşünürler tarafından başlatılmıştır. Bu düşünürlerin çalışmalarının en önemli özelliklerinden biri, İslâm'ın öngördüğü özel ve kamusal alan organizasyonunun liberal/kapitalist ve sosyalist organizasyon modellerinden farklı olan yönlerinin ortaya

konulması idi. Bu çalışmalarda, İslâm'ın, ulusalcılıkla, liberal, kapitalist ve sosyalist ekonomi anlayışları ile, feminizmle, batılı sanat anlayışları vb. ile ilişkisi ve farkları üzerinde durulmuş ve hatta müslüman toplumlardaki konut anlayışı ve özel alan organizasyonu dahi ayrıntılarıyla ele alınmıştır.

Örneğin Kutub (1982: 153-157), ekonominin nasıl örgütlenmesi gerektiğine dair tartışmalarında, Kur'an'daki (59:7) "...Ta ki (bu mallar) içinizden (yalnız) zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın" ayetine dayanarak aşırı mal ve para biriktirimine karşı tutum takınmıştır. Diyebiliriz ki, Kutub'a göre, müslümanın kendini "ev"inde hissedebilmesi için gerekli kamusal alan organizasyonu, müteşebbislerin kendilerini yukarıda zikredilen ayete bağlı görmesine ya da en azından bunun gereklerini dikkate almak durumunda olmalarına bağlı idi. Aynı gerekliliğe işaret eden Nakvi de, "İslâm, gelirin kapalı devre akışını ve servetin her deveranında daha daralan çevreleri taramasını su götürmez şekilde reddeder"(1985: 78) demektedir. Nakvi'ye göre, ekonomik açıdan "doğru" sonuca ancak "doğru" araçlar kullanılarak ulaşılabilir. "Genelde aslolan, hem varılan hedeflerin hem de başvurulan vasıtaların İslâmî açıdan meşru olma şartıdır" (Nakvi 1985: 38).

Bir başka deyişle, İslâmî ekonomi anlayışı ahlâktan ayrılamaz. Bu açıdan bakıldığında, gerek özel gerekse kamusal alanda müslüman bireyin kendini evinde hissetme koşulunun, "etik" açıdan arkasında durabileceği amaçlara, yine "etik" açıdan arkasında durabileceği araçlarla ulaşmaya çalışmasında yatmakta olduğu söylenebilir. Nitekim Kutub ve Nakvi gibi düşünürlere göre, kapitalizm, aşırı üretim, 'bırakınız yapsınlar'cı bir liberal anlayış, eğer müslüman bireyleri yabancılaştırıcı, "israf" ile ilgili hükümlerin çiğnenmesine neden olucu ve "haram malların" üretilmesine kapı aralayıcı ekonomik anlayışlar ise, özden eleştirilmeli ve dışarıda bırakılmalı idi. Tersine bir müdahalecilikle bireye hareket alanı bırakmayan sosyalist-komünist sistemler gibi liberal-kapitalist sistemler de, bu düşünürler tarafından özsel bir eleştiriye tabi tutulmuşlardı. Çünkü, müslüman bir kişinin çözümlememizdeki anlamıyla "kendini evinde hissetmesine" olanak sağlayan bir kamusal alan yapılanmasının, belirli hükmî ve etik koşulların sağlanmasına

bağlı olduğu düşünülüyordu. Bu da bize, sosyo-politik, ekonomik, *evsel* vb. organizasyonların ve bu organizasyonlar içinde süregiden ilişkilerin aldığı biçimlerin, bireyin kendini evinde hissedip etmeyeceğini belirleyen ayraçlar olarak işlediğini göstermektedir.

III.

Peter ve Brigitte Berger ile Hansfried Kellner'in çoğulcu "modern" toplum yapıları içindeki insanın ekonomik, siyasal ve kültürel yabancılaşmışlığını betimlemek amacıyla kullandıkları "kendini evinde hissetme" kavramı; modernleşme sürecine girmiş müslüman toplumlara uygulandığında, değişmeyi ve onun alacağı biçimleri belirleyen etmenlerden birisi olan toplumsal hareketleri anlamamıza katkıda bulunabilecek yeni anlamlar kazanmaktadır.

Berger-Berger-Kellner'e göre, kendini evinde hissetmeme durumu, tıpkı Weber (1986:150)'in dünyanın büyüsünün bozulmasından söz ederken ima ettiği gibi bir tür yabancılaşmayı ifade eder. Modern toplumdaki bireyler, "günlük yaşamlarının farklı kesimlerinde son derece farklı ve sık sık acımasızlık derecesinde çelişik anlam ve deneyim dünyaları ile" (1985: 76) karşı karşıyadırlar ve bu bölünmüşlüğün bilinç düzeyindeki yansımalarının irdelenmesi sosyolojik açıdan önemlidir. Modern kitle iletişim araçları ve kentsel yaşam tarafından da beslenen bu süreçler, "bireyin topluma ve kendine yönelik tecrübelerinin göçebe karakterine" eşlik eden metafiziksel bir "ev, yuva kaybı"na (1985: 95) neden olurlar. Bu yabancılaşma, bireyin geleneksel toplum yapılarından uzaklaşmasıyla birlikte ortaya çıkar ve içinde sekülarizasyonu ve dinsel alternatiflerin çoğulculaşmasını da barındırır. Kaynağında ise, bireyin toplumsal yaşamının bir bağlamında "doğru" olanın, bir başka bağlamda "yanlış" olarak nitelendirilmesi yatmaktadır (1985: 203).

Modern toplum, bu sorunlara çözüm bulmak amacıyla özel yasamları güçlendirmeye yönelmiştir. Bir başka deyişle kamusal alanların karşısına güçlendirilmiş bir özel yaşam alanı ile çıkmak suretiyle, söz konusu çoğulculuğun yarattığı sorunları çözmeye çalışmıştır. Ancak, bu çabalar, hoşnutsuzluklara yönelik karşıt oluşumların ortaya çıkmasını engelleyememiştir. Bu noktada işaret edilmesi gereken önemli tespit şudur:

> Muhtelif ideolojiler ve eylemler güçlerini kamu ve özel kesimler arasındaki uçurumu kapatma vaadlerinden almaktadır. Dayanışmanın eski veya yeni yollarla mutlaka gerçekleştirileceği yolunda söz vermektedirler (Berger-Berger-Kellner 1985: 208).

Berger-Berger-Kellner'in sosyolojisinde evsizleşme süreci, Weber'in "değerden-bağımsız" sosyolojisinde olduğu gibi örtülü biçimde olumsuzlanır ve karşı-modernizasyon ve de-modernizasyon hareketlerine bağlanır. Evsizleşme kavramının, bu yönüyle ana akımın sosyolojik kuramlarındaki "modern toplum ve hoşnutsuzlukları" başlığı altında ele alınması olanaklı görünmektedir. Biz ise, kavramın içerdiği varoluşsal-epistemolojik konumun ya da konum kaybının, toplumsal değişme sürecinde gördüğü/görebileceği işlevler üzerinde durmak istiyoruz. **Diğer bir deyişle, kendini evinde hissetmeme durumunun toplumsal değişme ve toplumsal hareketler açısından nasıl bir leitmotiv olarak işlev görebileceğini vurgulamak istiyoruz.** Modern toplum açısından bakıldığında "kendini evinde hissetmeme" olgusu, gerek yarattığı sosyal-psikolojik rahatsızlık gerekse modernlik karşıtı oluşumları harekete geçirebilecek olması bakımından istenmeyen bir durumdur. Tanısı konulup tedavi edilmesi gereken bir toplumsal sorundur. Modernleşme kavramını, tek biçimli-tek doğrusal evrim kavramının yerine ikame eden ana akımın sosyolojik kuramları açısından bakıldığında evsizleşme olumsuz bir süreçtir, özellikle de "toplumsal düzen" problemi açısından.

Ana akımın dışında kalan (örneğin Northbourne 1989) ve çoktandır çağdaş toplumsal değişmelerin modernleşme-modernleşememe ikilemine indirgenemeyeceğini vurgulayan düşünürlere göre (örneğin Wallerstein 1993: 285-315) ise modernleşme, değişme olgusunun aldığı çağdaş biçimlerden biri olmakla beraber, tek olası değişme biçimi değildir. Bu açıdan bakıldığında, müslüman toplumlardaki değişme olgusunu, modernizasyon-demodernizasyon-modernleşmenin çöküntüleri (Eisenstadt 1966) gibi kavramsal çerçeveler dışında kalarak çözümlemenin de olanaklı olduğu görülecektir. "Kendini evinde hissetmemek", batılı olmayan toplumlar açısından, özgün toplumsal modellerine doğru, özgün biçimler içinde değişe-bilmenin ve/veya

değişme projeleri üretebilmenin bir önkoşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyolojik açıdan bu, kendini evinde hissetmemenin, toplumsal değişimin sosyal-psikolojik ve hatta ontolojik ve epistemolojik bir önkoşulu olduğuna işaret etmesi açısından önemlidir. Kendini evinde hissetmeme kavramı, bu özelliği ile toplumsal belirlenimi vurgulayan naturalistik kuramlar karşısında, insanın özgür iradesini ve bunun toplumsal yapı karşısında sağladığı özgürleşim olanaklarının önemini vurgulayan hümanistik kuramlar (Poloma 1993: 281) ile bütünleşmektedir.

Buradaki kullanımıyla "ev" ve'"kendini evinde hissetme" kavramları, özel alan- kamusal alan dikotomisini aşan bir üst-terminolojiye dahildir. Bu anlamıyla "ev" toplumsal cinsiyet araştırmalarının kuramsallaştırdığı biçimiyle özel alana ya da evsel olana karşılık gelmez. Özgürleştiren ve erk kullanımına olanak sağlayan kamusal alanın zıddına, kadınların içine kıstırıldığı bir görevler, sorumluluklar, mekânlar bütününe de işaret etmez. Berger-BergerKellner üçlüsünün modernleşme ile ilgili çalışmalarında vurguladıkları gibi, sosyal yaşam dünyalarının çoğulculuğuna ve bunun yarattığı sorunlara bir çözüm olarak yine modern toplum tarafından yeniden inşa edilen bir sığınak olarak da tanımlanmaz. Aksine, kamusalıyla, özeliyle tüm alanları kapsayan bütünsel, varoluşsal bir algılama biçimine işaret eder. Bu haliyle, kamusal ve özel alanların nasıl düzenlendiği ya da yapılaştırıldığı ile ilgili tartışmalara gerek duyar ve bunları içerir. Buradaki yeni tanımlanma biçimiyle evsel alan, sadece evsel olma özelliği ile "ev" olma vasfını kazanamaz. Dahası, kamusal alanda da, bir "kendini evinde hissedip hissetmeme" sorunsalı ortaya çıkar. Bunun nedenlerinden (kaynaklarından) biri, "ev" sorunsalının yukarıdaki biçimde yeniden tanımlanmasıdır. Diğeri de, evsel olanın mahremliğine ve kadının mahrem alana aitliğine ilişkin eski moda özel-kamusal ayrımının, burjuva toplumunun kendi yarattığı ama yine kendisinin yok ettiği bir ayrım olmasıdır. Kadının evsel alanda kalmakla, modern toplumun "tehlikelerinden" korunabileceğine ilişkin söylem de aynı biçimde eski modadır çünkü modern toplum kapitalistleşme süreciyle evsel olanı, özel olanı yutmuştur.

IV.

Kitle iletişim araçları, kapitalist ekonominin tüketim kodlarını bireylere evlerinde, özel alanlarında dikte etmektedir. Özel alan, mekân kullanımından, evin nasıl döşeneceğine, döşemede kullanılacak ürünlerin tasarımından tüketim biçimine kadar her şeyin belirli ve verili olduğu bir ağın içinde inşa edilir. Medyatik görüntülerin hangi ürünlerin tüketileceğini, yine kendi belirlediği formlar içinde sunduğu bir sanal gerçeklik, genelde bireylerin, özelde ise müslüman bireylerin özyaşamöykülerinde gerçek gerçekliğe dönüştürülmektedir. Habermas'ın da belirttiği gibi, "toplumun yeniden üretiminin dolaysız bağlamından giderek koparılan aile, yoğunlaştırılmış bir özelliğin yaşandığı bir iç mekânı sadece görünürde muhafaza eder" (1997: 276). Ailenin sahte bir özel alan olma yönünde giderek çözülüşüne ve mahremiyet alanının içinin oyulmasına işaret eden göstergelerden biri de mimari anlayışlardaki değişmelerdir. Habermas (1997: 277-278)'ın William H. White'dan alıntılayarak yorumladığı mimari betimlemeler, özel alanın geçirdiği değişimle ilgili somut örnekler sunmaktadır:

> Mimari olarak bir dizi ev için ortak avlunun tesisiyle biçimlendirilmiş bulunan bir komşuluk münasebetinin benzeştirme/tekdüzeleştirme yönündeki baskısı altında, prototipik suburb'un (banliyö) toplumsal bakımdan homojen ortamında "garnizon hayatının sivil bir türü" gelişiyor... "grubun" bakışları altında mahremiyet alanı çözülüyor... Özel hayatın kamusallaşması ile aynı nispette, kamusallık da mahremiyetin biçimlerine bürünüyor.

Modernleşmekte olan müslüman toplumlarda, özel alanın modern toplumdaki çözülüşüne paralel giden, ona eklemlenen bir başka süreç daha yaşanmaktadır. Kendini evinde hissetmenin önkoşulu olarak yukarıda zikredilenlerle ilgili olan bu süreç, mimarinin ve evsel alan organizasyonunun İslâmî olduğu kabul edilen ilkelerden uzaklaşması sonucu ortaya çıkan yeni bir evsizleşme sürecidir. Mimariye ve evsel organizasyona ilişkin İslâmî ilkeler ile kastedilenin ne olduğuna ilişkin bir fikir vermesi bakımından Nasr'ın İslâm mimarisi ve konut anlayışı hakkındaki görüşlerine kısaca değinebiliriz. Nasr'a göre, müslüman toplumlarda şehir cami merkezlidir.

> Bütün mimari eserler,..., aynı teknik ve formları taşırlar. Yapının içi, dışı ve bahçesi aynı ilkelere göre ve aynı kişiler tarafından inşa ve tezyin edilir. Bir başka deyişle mimaride fonksiyonel farklılaşma yerine, gerek konut-işyeri-ibadethane biraradalığı bakımından gerekse estetik-fayda dengeleri bakımından bir bütünleşme söz konusudur. (1985: 60-61)

Müslüman toplumlarda, Habermas'ın vurguladığı anlamda mahremiyet alanının çözülmesi süreci ile Nasr'ın işaret ettiği "ilke"lerden uzaklaşma sürecinin birbirlerine eklemlenmesi sonucunda, özel alan, kamusal alan tarafından giderek artan bir hızla emilmektedir. Bunu, kamusal alanın özel alana sızması olarak da adlandırabiliriz. Kamusal alanın özel alana sızmasının bir sonucu olarak, aile de artık "yaşam planına göre çalışan bir iş yeri" ne (Berger-Berger-Kellner 1985: 84) dönüşmektedir. Kamusal alanın özel alana nüfuzuna ilave olarak, bir de çekim gücü vardır. Kamusal alan, bireyleri eğitsel ve mesleki etkinlikler yolu ile ya da boş zaman etkinlikleri aracılığıyla özel alanlarından dışarı doğru çekmektedir. Illich (1990: 65)'in de belirttiği gibi, endüstri toplumlarında yoğunluğun belirli bir noktasından sonra... eğitim, kabiliyetsizleştirici bir işbölümünün ana jeneratörüne dönüşmekte; hızlı ulaşım sistemleri, şehirlileştirilmiş insanları, uyanık oldukları saatlerin altıda biri boyunca yolcu ve aynı miktarda bir zaman dilimi içinde de Ford ve otoyol şebekesi hesabına iş gören yol çetesinin mensupları haline getirmektedir.

Illich'e göre, "eğitim"in öğrenim görmenin, "tıbbi bakım"ın iyileşmenin, "ulaşım"ın da hareket etmenin yerini aldığı modern endüstri toplumlarında, endüstriyel üretim tarzının radikal tekelinden söz edilebilir. Illich, radikal tekel kavramı ile aslında Marx'ın kullanım değeri-değişim değeri ayrımını (Foley 1993: 353; Tolan 1981: 152-156), endüstri toplumlarının Marx sonrasında gösterdiği gelişme seyrine uyarlamakta ve tüketim toplumu tartışmalarını da çözümlemesine katmaktadır. Illich (1990: 70)'e göre radikal tekel, "bir endüstriyel ürün veya profesyonel hizmetin, insanların meşgul olduğu veya olmak istediği yararlı bir aktivitenin yerine ikamesi" anlamına gelir ve dağıtımı yapılan eşyanın miktarının kişisel eylem için gerekli çevreyi bozmasının sonucu olarak kullanım değerleri ile eşyalar arasındaki olası

görevdeşliği negatife dönüştürür. Bu da, eşyayı tüketen kişinin amacına engel olan/zarar veren bir sonuçtur çünkü, bu süreçte bir değerin yerine ikame edilmiş olan eşya, sağlaması umulan doyumun peşinde değersiz bir şey haline gelir. Illich, bu olguya "amaca zararlılık" adını vermektedir.

Bu döngü içinde artık birer müşteriye dönüşmüş olan bireyler, bir ruhbanlar sınıfına dönüşmüş olan uzman mesleklerin mensupları tarafından yönlendirilmeye açık hale gelirler. Tüketicilere neye ve nasıl ihtiyaç duyacaklarını bu uzmanlar öğretirler (Illich 1990: 55-59). Tüketicilerin evde öğrenmek yerine eğitim kurumlarına, evde iyileşmek yerine tıp kurumlarına ve hareket etmek yerine ulaşım araçlarına başvurmalarının nedeni de budur. Yukarıda anılan süreçler, ileri endüstri toplumlarında bireyleri özel alanlarından kamusal alana çeken süreçlerden sadece bir kaçıdır ve bu örnekleri çoğaltmak olanaklıdır.

Kısacası, tüketime dayalı kapitalist sistem, bireyleri/aileleri, taşıdıkları dini ve ideolojik kaygılardan bağımsız olarak dışarıdan içeriye (sızma) yoluyla ve içeriden dışarıya (çekim) yoluyla oluşturduğu sürekli toplumsal akıntıların girdabı içinde tutmak suretiyle burjuva toplumunda oluşan özel alan/kamusal alan ayrımını aşmış, bir başka deyişle anlamsızlaştırmıştır. Böyle bir bağlamda, "ev"in neresi olduğu belirsiz hale gelmekte ve özel-kamusal alan ayrımından doğan göreli rahatlığın ne kadar aldatıcı olduğu daha bir açıklık kazanmaktadır. Çünkü, kamusal alanın sorunlarından uzaklaşıp sığınılacak bir yer olarak ev de kamusal alan tarafından belirlenmekte ve alanı giderek daraltılmaktadır.

V.

Yukarıda anılan koşullar altında, uzun süredir içinde yaşadığı için iyiden iyiye alıştığı ve sahiplendiği evden çıkarılmanın, müslümanlara evde olmanın ölçütlerini yeniden arama ve bulma olanağı sağlayacağı ve kendini evinde hissetmenin verdiği rehavetin yerini kendine bir ev inşa etmenin dinamizmine bırakacağı düşünülebilirdi. Ancak böyle olmamıştır. Bu dönüşümün engelleri ise bilinçte, yahut Berger'in deyimiyle

dışsallaşma-nesnelleşme-içselleşme süreçlerinin bireysel bilinçler üzerindeki etkilerinde yatmaktadır.

Biyolojik yapısının özgül niteliği nedeniyle insan, kendisini dışsallaştırmaya zorlanır. İnsanlar toplu olarak, ortak davranış yoluyla kendilerini dışsallaştırır ve böylece bir beşeri dünya üretirler. Bir kısmını toplumsal yapı diye isimlendirdiğimiz bu dünya, onlara nesnel gerçeklik statüsü kazandırır. Nesnel bir gerçeklik olarak aynı dünya, toplumsallaşan bireyin sübjektif bilincini oluşturan diğer bir parça olmak üzere sosyalleşme esnasında içselleştirilir (Berger 1993: 131).

Berger'e göre, bilincin toplumsal gerçekliği oluşturan unsurları, nesnellik vasfını kazandıkları andan itibaren bireysel bilinçler açısından da bir gerçeklik halini alırlar. Örneğin, tek-eşli evliliğin hakim olduğu bir toplumda yaşayan orta sınıftan bir erkek için çok-eşlilik deneyimi, bunu arzu etse bile, tek-eşliliğe nazaran daha düşük bir gerçeklik düzeyi olarak algılanacaktır. O kişi için, tek-eşlilik çok-eşlilikten daha gerçektir. Bireysel bilinçlerin bir dışsallaşması olarak ortaya çıkan "gerçeklik", bir kez nesnelleştiğinde, karşıt/farklı olanları dışsallaştırmak isteyenler için bile bilinçlerinde öylece yer eden belirleyici bir varlık kazanmaktadır. Ancak, yine Berger (1993: 134)'in işaret ettiği üzere, bilincin tamamen sosyalleştirilmesi olanaksızdır. Bu durumda bir çifte bilinçlenmeden ya da bilincin çifte katlanmasından söz edilebilir. Çifte bilinçlenmenin doğal sonucu da, toplumsal (nesnel) olarak belirlenen kimlikle, öznel olarak edinilen kimlik arasında diyalektik bir gerilimin ortaya çıkmasıdır. Bireysel bilincin nesnel/dışsal ve öznel olarak belirlenen kısımları arasında bir yabancılaşma ve karşıtlık doğuran bu süreçte, toplumsal kimlik öznel kimliğe karşı toplumu temsil etmeye başlar, onu toplum adına denetleme eğilimine girer.

> (Bu da)... toplum ve fert arasındaki dışsal karşılaşmanın bilinçte içsel bir karşılaşma olarak tekrarlanmasına neden olur... Bu ikisinden hangisinin ferde daha gerçek geldiği sorusu, onun toplumsal gerçeklikle... olan 'uyumuna' bağlı bir sorudur... Toplumsal dünyanın bireye yabancı gözükmesi olasılığının yanısıra, onun toplumsallaşan özünün belli yanlarıyla kendisine yabancılaşması olasılığı da ortaya çıkar... (Yabancılaşma), toplumsal dünya ile toplumsallaşan özün, bireyi, doğanın

olgularına benzer değiştirilemez olgular olarak karşısına almasıdır (Berger 1993: 134, 135, 136).

Dışsallaşma-nesnelleşme-içselleşme süreçlerini müslümanların temsilcilerinin kamusal alanda kendilerini evlerinde hissetmeleri olgusuyla ilişkilendirmeye çalışırken, kamusal alanın, Bergerci anlamda onların dışsallaştırdıkları bir gerçeklik alanı olup olmadığı tartışmasını bir kenara bırakacak ve dışsallaşıp/nesnelleşmiş olanın bilinç üzerindeki etkilerine değinmeye çalışacağız. Bu açıdan bakıldığında, içinde toplumsallaştıkları kamusal alanın nesnel kimliklerini belirlemesinin bir sonucu olarak, müslümanların temsilcilerinin, bilinçlerinin nesnel gerçekliğin temsilcisi olan kısmıyla verili kamusal alan yapılanmasına kendi öznel İslâmî tasarımlarından daha üst-düzey bir gerçeklik atfettikleri; İslâmî düzen söylemlerini ise (yukarıdaki çokeşlilik örneğinde olduğu gibi), "bir yanılgı durumuna, ipso facto gerçeklikten daha düşük bir duruma" (Berger 1993: 133) indirgedikleri söylenebilir.

Örneğin, batılı bir insanın toplumuyla arasındaki düşünsel farklılıklar nedeniyle yaşayacağı çifte bilinçlenmeyi bir kez daha katlanmış olarak[1] yaşayan müslüman müteşebbisin öz bilincinde, nesnel gerçeklikteki kapitalist ilişkiler Bergerci deyişle 'nesnel bir varlığa' dönüşür. Bilincin toplumsallaşan kısmı, tam manasıyla toplumsallaştırılamamış olan kısmında içkin bulunan ve "ta ki (bu mallar) içinizden (yalnız) zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın..." ilkesine vurgu yapan ekonomi modelinin karşısına dikilir. Cemaat holdingleri Kutubcu anlamdaki ekonomi modellerini "radikal" olarak nitelerler ve "gerçekleştirilmesi olanaksız" kategorisine yerleştirerek bir kenara atarlar. İslâmî televizyon kanalları, toplumsallaştırılmış ben'e yerleşen ve nesnel bir varlığa dönüşen "reyting" kaygısı ile vitrinlerine koydukları başörtülü

---

1 İnsan doğasının toplumsallaştırılamayan özü ile toplumsal belirlenim arasındaki çelişkiye işaret eden çifte bilinçlenme kavramı (Durkheim'in "homo duplex" kavramına atfen Berger tarafından kullanılmaktadır), öznel kimliğinde sahip olduğu İslâmî ilkeler ile yer yer bu ilkelerle çelişen kamusal alan yapılanmasının talepleri arasında yaşanan diyalektik gerilim nedeniyle müslümanların yaşadığı katmerli yabancılaşmayı çözümlemede yeterli olmaktan uzaktır.

kadınların sayısını her geçen gün biraz daha azaltırlar. Sinema kuşaklarını kaplayan sosyal içerikli siyah-beyaz Amerikan filmleri ile Orta Doğu ve Afrika sineması örnekleri yerlerini halis Anglo-Amerikan sinema ürünlerine bırakmaya başlar. "İslâmî partiler", seçimlerde gösterecekleri kadın adayların başörtülü olmayacağı konusunda açıklamalar yaparlar vb.

VI.

Berger (1993: 136), yabancılaşmış bireyin, dünyanın kendisi tarafından ve ortaklaşa bir eylemlilik içinde üretilmesi ve sürdürülmesi gerektiğini "unuttuğundan" söz eder. Dünyayı üretmesi gerektiğini unutma durumunun bireyi edilgen bir konuma iteceğini vurgular. Bu yabancılaşma analizine, yeniden-üretim kavramını eklemek gerekmektedir. Şöyle ki, yabancılaşma sürecinde, değişmenin başlatıcısı olan bireyin yerine (dünya-kurucusu olan birey), bilinçli ya da bilinçsiz olarak mevcudun yeniden-üretimine katkıda bulunan birey (kamusal alanın verili yapılanmalarının sürdürücüsü olan birey) geçmektedir. Bu çözümlemeyi öznel kimliğinde kamusal alanın verili yapılanmasına uymayan ya da karşıt olan unsurları barındıran bireye uyguladığımızda, edilgenleşmenin katmerlendiğini ve bu edilgenleşmenin "kendini evinde hissetme" algısını güçlendirdiğini söyleyebiliriz.

Kendini evinde hissetme algısı, insanın kendisini "dünya-kurucu aktif özne" olarak algılamasını zorlaştıran bir pekiştireç olarak işlemekte ve öznenin kendisini dışsallaştırmasını, nesnelleştirmesini ve kendi özgün dışavurumlarını içselleştirmesini daha bir olanaksız kılmaktadır. Bu koşullar altında birey, **kamusalı** Durkheim (1985: 42)'ın toplumsal olgular için kullandığı anlamda daha bir **dışta** (bireysel bilinçlerin dışında) ve daha bir **zorlayıcı** (sahip olduğu buyurucu ve zorlayıcı güç sayesinde bireye kendisini kabul ettiren); **kendisini** de daha bir **seçeneksiz** hisseder.

Toplumun bireye dıştan müdahalesini gereksiz kılan bir öz-de-netimin doğmasına yol açan bu süreçte, "başkalarının" dışsallaşması olarak kamusal alan, bilincin toplumsallaştırılmış boyutunun

organik bir parçası haline gelmektedir. Toplumsallaştırılmış bilincin öz-denetim mekanizmaları, toplumsal yaşamı bölen özel-kamusal dikotomisini aşmakta ve evsel olana da kendi damgasını vurmaktadır. Bu süreçte, ev'i gözetlemek ve denetlemek, kamusalın işleyiş prensiplerine uydurmak, kamusal ve özel alanlar arasındaki garip gelgitleri yaşayan **edilgen bireyin bilincindeki kamusal**'ın görev alanına bırakılmıştır. Herşeye rağmen bireysel bilinçlerde kalan toplumsallaştırılamamış (öznel) benlik unsurlarının ve bunlardan kaynaklanabilecek "dünya kurma" etkinliklerinin karşısına ise, toplumsallaştırıcı ajanlar olarak holdinglerin, televizyonların, partilerin "dünya sürdürücü" etkinlikleri çıkmaktadır. Sonuç olarak diyebiliriz ki, kendini evinde hissetmeme, dünya kurucu aktif özne, toplumsal değişme kavram üçlüsü ile evindelik, dünya sürdürücü birey, toplumsal kontrol kavram üçlüsü arasında diyalektik bir karşıtlık vardır. Müslümanların kamusal alanla ilişkilerini çözümlemede bu karşıtlığın dikkate alınmasının, önemli kuramsal sonuçlar doğuracağı söylenebilir. Bu çerçevede, müslüman bilincin toplumsallaştırılamamış kısımları ile onu toplumsallaştırma işlevi gören "İslâmi" kurumsal yapılar arasındaki diyalektik ilişkinin çözümlenmesi özellikle önemli görünmektedir.

Kaynakça

AKTAY, Y. (1998), "Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik," *Tezkire*, 14-15:13-42.

BERGER, P. L. (1993), *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İstanbul: İnsan Yayınları.

BERGER, P. L., Brigitte Berger, Hansfried Kellner (1985), *Modernleşme ve Bilinç*, Çev. Cevdet Cerit, İstanbul: Pınar Yayınları.

DURKHEIM, E. (1985), *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, Çev. Cemal Baki Akal, İstanbul: Bilim, Felsefe, Sanat Yayınları.

EISENSTADT, S. N. (1966), *Modernization, Protest and Change*, New Jersey: Prentice Hall Inc.

ERKİLET, A. (1998), "Modernleşme ve Özel Alan-Kamusal Alan Dikotomisi Açısından Müslüman Kadının Dönüşümü," *Tezkire*, 13: 71-85.

FOLEY, D. (1993), "Kullanım Değeri," *Marxist Düşünce Sözlüğü*, Yay.Yön. Tom Bottomore, Mad. Çev. Ali Doğan, İstanbul: İletişim Yayınları.

HABERMAS, J. (1997), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları.

ILLICH, L. (1990), *Tüketim Köleliği*, Çev. Mesut Karaşahan, İstanbul: Pınar Yayınları.

KUTUB, S. (1982), *İslâm'da Sosyal Adalet*, 7. baskı, Çev. Yaşar Tunagür, M. Adnan Mansur, İstanbul: Cağaloğlu Yayınları.

NAKVİ, H. N. (1985), *Ekonomi ve Ahlâk*, Çev. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yayınları.

NASR, S. H., (1985), "İslâm Mimarisi ve Çağdaş Sorunlar," Çev. Nabi Avcı, *İlim ve Sanat Dergisi*, 3.

NORTHBOURNE, L. (1989), *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, Çev. Deniz Özer, İstanbul: İnsan Yayınları.

POLOMA, M. (1993), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Hayriye Erbaş, Ankara: Gündoğan Yayınları.

TOLAN, B. (1981), *Çağdaş Toplumun Bunalımı: Anomi ve Yabancılaşma*, Ankara: A.İ.T.İ.A. Yayınları.

WALLERSTEIN, I. (1993), *Jeopolitik ve Jeokültür: Değişmekte Olan Dünya-Sistemi Üzerine Denemeler*, Çev. Mustafa Özel, İstanbul: İz Yayıncılık.

WEBER, M. (1986), *Sosyoloji Yazıları*, Der. H. H. Gerth- C. Wright Mills, Çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Kültürel'in Siyasallığı: İslâm Çözümlemelerindeki İkiciliğe Eleştirel Bir Yaklaşım [*]

I.

Bir kültür olarak İslâm ile bir toplum-siyaset biçimi olarak İslâm arasındaki farkı vurgulamak ve belirginleştirmek amacıyla kullanılan kültürel ve siyasal sıfatları ile onlara yapılan duygusal yatırımlar, kanımızca, *kültürel* olanın içeriğinin hatalı biçimde tanımlanmasından ve 19. yy. sosyolojisinin parçalı ve dikotomik yaklaşımlarının da etkisiyle, kültüre, aslında olduğundan çok daha dar bir içerik biçilmesinden kaynaklanmaktadır. O hâlde, kültür kavramının içeriğinin belirginleştirilmesi, bize, bütünselci bakış açısından kültürel İslâm ile siyasal İslâm arasındaki ayrımın yapaylığını ortaya koyma olanağı verecek ve ilgili kavramları birbiriyle bütünleştiren, aralarında ilişkiler kurmamızı sağlayan bir *referans çerçevesi* olarak işlev görecektir. Bu çerçeveye yerleştirildiğinde, sadece İslâm değil, diğer dinsel ve ideolojik sistemler de kendi doğalarına daha uygun bir perspektiften anlaşılabileceklerdir.

19. yüzyıldaki hatta 20. yüzyıl başlarındaki sosyolojik çalışmalarda, kültür ile toplum arasında bir ayrım yapma ve bu yolla kültür bilimleri ile sosyolojinin ayrı disiplinler olarak varlıklarını meşrulaştıracak farklı

---

[*] Bu yazı ilk olarak *Tezkire Dergisi*'nin 14-15 Yaz-Güz 1998 sayısının 68-81. sahifeleri arasında yayımlanmıştır.

konu alanlarına sahip olduklarını kanıtlama çabalarının izleri görülmektedir. Örneğin Simmel, sosyolojiyi kültür bilimlerinin geometrisi olarak tanımlamış ve kültürel içeriklerin ayrı bilimler tarafından incelenmesine karşılık, sosyolojinin biçimler üzerinde durması gerektiğini vurgulamıştır (Freyer 1977: 226, Swingewood 1998: 166-167). Simmel böylece, kültürel içeriklerin incelenmesini sosyolojinin ilgi alanı dışında bırakmıştır.

Bottomore (1977: 329)'a göre ise, toplumsal olan "sosyal yapıda, belirli sosyal kurumlarda ya da sosyal kurumlar arasındaki ilişkilerde" somutlaşırken; kültürel olan "bilgi ve fikirlere, sanat, din ve ahlâk öğretilerine" karşılık gelir ve bu iki gerçeklik alanı arasındaki ilişki bazen çok sıkı bazen de gevşektir. Örneğin, bilimsel gelişmeler ile ekonomik yapı arasındaki yakın ilişkiye, moda ile artistik ürünlerin biçimi arasında rastlanmaz. Bottomore'un yaklaşımında, toplumsal olanla kültürel olanın, bütünsel bir referans çerçevesi içinde olmasa bile, belli bir karşılıklılık ilişkisi içinde ele alındığı görülmektedir.

Benzer bir analitik yaklaşımı, McIver ve Page'in kültür-medeniyet ayrımında da görüyoruz. McIver ve Page'e göre, kültür manevî unsurları, medeniyet ise insanın yaşam koşullarını kontrol altına almak amacıyla geliştirdiği tüm araç-gereçleri ve örgütleri içine alır (Eröz 1982: 119-120). Gökalp'in hars-medeniyet ayrımına çok yakın olan bu anlayışta, medeniyet'in kapsamına giren unsurlar faydacı bir özelliğe sahiptirler, yani insanı/toplumu bireysel/kollektif amaçlara götüren araçlar olarak betimlenmişlerdir.

Maddî ve maddî olmayan kültür arasında tek yönlü bir bağımlılık ilişkisi gözleyen Ogburn (1964) de, genellikle buluşlar yahut teknolojik gelişmeler sonucunda önce maddî kültür unsurlarının değiştiğini, maddî olmayan kültür unsurlarının ise onları bir gecikme/açıklık (cultural lag) ile izlediğini öne sürmüştür. Bu yaklaşım, kültür unsurları arasında bir çeşit altyapı-üstyapı ilişkisi bulunduğu kabulüne dayanmakta ve üstyapısal düzenlemelerin altyapıdaki gelişmeleri belli bir gecikme ile izlediğini varsayması nedeniyle, Marx'ın makro-sosyolojik kuramlarının orta-boya uyarlanmış bir biçimini andırmaktadır.

Türkiye sosyolojisine gelince; burada da maddî kültür-manevî kültür ayrımı ile kültür-medeniyet ayrımının öne çıktığı görülmektedir. Ancak, "muhafazakarlık içinde değişmek" gibi formüller çerçevesinde telaffuz edilen bu ayrımların, "toplumsal-siyasal projelere temel alındığı ölçüde, ideolojik manipulasyon gücü çok yüksek parasosyolojilerin doğmasına yol açması kaçınılmazdır" (Cangızbay 1998: 105, 107). Nitekim, modernleşme olgusuna kuramsal bir temel sağlama zorunluluğu ile karşı karşıya kalan Türkiye sosyolojisinde, söz konusu ayrımlar Cangızbay'ın işaret ettiği ideolojik manipulasyonların aracı olarak kullanılmışlardır. Dolayısıyla da, toplumsal ile kültürel olan arasındaki ya da maddî ve manevî kültür arasındaki bağıntıyı açıklığa kavuşturmaktan uzak kalmışlar ve kendi içine kapalı kavramlar olarak işlev görmüşlerdir.

Dahası, Dikeçligil (1993: 45-46; 1997: 655, 658)'in belirttiği gibi, uyum-çatışma, birey-toplum, ruh-beden, maddî kültür-manevî kültür gibi ikilikler çerçevesinde düşünmek pozitivist paradigmanın evren anlayışının temelinde yatan ontolojik kabullerin bir yansımasıdır. Oysa "gerçekliğin özünde Tek'liği barındıran üç boyutlu yapısı ve bu boyutların farklı bileşimlerinin çokluğu, karşıt ikili durumları zaten imkânsız kılar" (Dikeçligil 1997: 655).

Yukarıda sözü edilen analitik 'ayrım'cılığa paralel bir başka süreç de, sosyolojide din, siyaset, ekonomi, aile, hukuk v.b. kurumların birbirlerinden ayrıştırılması ve herbirinin kendine özgü yanlarının vurgulanması yoluyla sosyoloji alt-disiplinlerinin (ya da özel sosyolojilerin) ortaya çıkmasıdır. Bu oluşumların ardında da, parçaların daha derinlemesine bilgisinden bütünün bilgisine daha kolay ulaşılabileceği biçimindeki kartezyen bakış açısının etkili olduğu söylenebilir. Toplumsal olanla kültürel olan, dinsel olanla siyasal olan arasındaki ayrımlar, bu bağlamda belirginleştirilmişlerdir. Batının içinden geçtiği sekülarizasyon sürecine paralel olarak işleyen bu süreçte, kültür de, soyut, içeriği arzuya uygun biçimde yorumlanabilecek ya da uyarlanabilecek bir semboller sistemine indirgenmiştir. Sekülarizasyon süreci, toplumsal kurumlar arasındaki ayrımları beslemiş ve kuvvetlendirmiştir. Hatta Bellah (1958: 1-2) gibi işlevselci sosyologlar, modernliği, her toplumsal

bağlamın (ya da alt-sosyal sistemin) kendi işlevsel gerekliliklerine göre belirlenen normlar çerçevesinde işlediği, evrensel prensiplerin (yani dinin) tüm toplumsal bağlamları belirleme iddiasından vazgeçtiği toplumsal biçimlerin adı olarak kutsamışlardır. Bu bakış açısı, toplumu, her bir kurumu farklı değerler ve normlar etrafında işleyen, parçaları ayrı yönlere doğru hareket eden bir aygıt gibi, eklektik bir sistem gibi düşünme alışkanlığını doğurmaktadır.

Buna benzer bir başka soyutlama da, homo economicus, homo religiosis, homo politicus gibi insan (tipi) soyutlamalarıdır. Homo economicus, rasyonel hesaplar yapan, en az zararla en fazla kâr elde etmek isteyen insan tipine (genellikle kapitalist zihniyetin insan tipine) karşılık gelir. Homo economicus'un ekonomi bilimi için faydalı bir soyutlama olduğu düşünülmekteyse de, ekonomik etkinliklerde bulunan insanın gerçekte rasyonel bir kâr mantığı ile açıklanamayacak pek çok duygusal ve değerlendirici tutum takındığı Pareto'dan beri sosyolojide bilinen bir gerçektir (Freyer 1977: 153). Aynı tespit, siyasal ve dindar insan soyutlamaları için de geçerlidir. O hâlde, anılan insan tipi soyutlamalarını toplumdaki gerçek ve bütünsel insan ile çakıştırmak istediğimizde, bunların, disiplinleri birbirinden ayırma ve analitik çözümleme çabalarına sağladığı avantajlar yanında, bütünsel insanı yakalama konusunda ciddi yanılgılar doğurduğunu da kabul etmek durumundayız. Aynı tespit, kültürel ile sosyal, maddî kültür ile manevî kültür ayrımları için de geçerlidir; dinlerin kültürel ve siyasal boyutlarını ayrıştırma adına yapılan çözümlemeler için de. Özetle sorun, insanı toplum ve kültürle, kültür unsurlarını birbirleriyle ve kültürel olanı siyasal olanla ilişkilendiren bir *referans çerçevesinin* bulunmayışından ve bunun doğal sonucu olarak da, söz konusu olguları birbirinden kopuk olgularmış gibi ele almaktan kaynaklanmaktadır.

II.

Bütünü parçalarına ayırarak inceleme anlayışının, kapsayıcı bir bakış açısı geliştirme ve toplum hakkında bütünsel bilgi edinme olanaklarını daralttığı düşüncesini, 20. yüzyıl sosyolojisinde sistematik ve etkili biçimde dile getirenlerden biri de P.A. Sorokin'dir. Sorokin'in asıl

katkısı, beşeri ve sosyal bilimlerde, insanı (ve onun bilimi olan psikolojiyi), toplumu (ve onun bilimi olan sosyolojiyi), kültürü (ve onun bilimi olan antropolojiyi ve diğer kültür bilimlerini) birbirlerinden ayırmakla ve alt-disiplinlerin icadı yoluyla meydana getirilen bilginin kısmileştirilmesi/parçalılaştırılması sürecine ve bağımlı-bağımsız değişken söylemine karşı, gerçekliğin bütünsel kavranışına olanak veren bir makro-kuram geliştirmiş olmasında yatmaktadır.

Sorokin'e göre, insan-toplum-kültür olguları gerçeklikte birbirinden ayrılamayacak biçimde içiçe geçmişlerdir ve anlamlı-nedensel sistemler içinde, aynı bütünün bileşenleri olarak yer alırlar. Şöyle ki, her empirik sosyo-kültürel sistem üç temel bileşenden oluşur. İdeolojik, davranışsal ve maddî kültür bileşenlerinden (Sorokin 1962 IV. Cilt: 46-50). Bunları anlam, insan ve araç bileşenleri olarak da ifade etmek olanaklıdır (Sorokin 1964: 4).[1]

Anlamlar, sosyo-kültürel olguyu fiziksel özelliklerinden bütünüyle farklılaştıran ve ona sosyo-kültürel olma niteliğini kazandıran temel bileşendir. Beşeri olguları, biyo-fiziksel olgulardan ayıran, onlara atfedilen anlamlardır. Örneğin, bir para alışverişinin, borç ödemesi mi, bağış mı, rüşvet mi, yoksa bir yatırım mı olduğunu belirleyen, o aynı ve tek edime atfedilen anlamlardır (Sorokin 1972: 166). Sorokin, sosyal bilimin, anlam bileşenine gerekli önemi atfetmediği takdirde, sosyal fiziğe dönüşmek durumunda olduğunu vurgular. **İdeolojik kültür** kavramı da, her sosyo-kültürel sistemin temelini oluşturan anlam ve değerleri karşılar ve çok/tek tanrılı yahut tanrısız dinlerdeki, ahlâk ve felsefe sistemlerindeki soyut anlam ve değerlerle örneklenebilir.

Anlam ve değerler, beşeri aracılar (human agents) tarafından yaşanmaya, taşınmaya, aktarılmaya başlandığında empirik bir sosyo-kültürel gerçekliğin parçası haline gelirler. Bu noktada, ideolojik kültürün içerdiği soyut anlamlar, toplumsal gerçeklikte süregiden ilişkiler içinde insanlar tarafından yaşanmaya başlamıştır. Sorokin, sosyokültürel sistemin bu etkileşimsel boyutuna **davranışsal kültür** adını vermektedir.

---

[1] Bu ve benzeri ayrımlar konusunda bkz. Alev Erkilet, "Bilge Bir Sosyolog: Pitirim A. Sorokin'in Tarih Felsefesi ve Değişme Kuramı," *Tarih Çevresi*, Sayı: 18, Eylül-Ekim 1995, ss. 10-25.

Burada sözü edilen anlam bileşeni, gerek müminlerce toplumsal gerçeklik içinde üretilmemiş olduğuna, daha doğrusu toplumsal gerçeğe yukarıdan, Allah tarafından verilmiş/ katılmış olduğuna inanılan ilahi vahyin içerdiği anlam ve değerlerin, gerekse gündelik yaşamda üretilen ve ideolojik kültüre katılan anlam ve değerlerin toplumla olan ilişkisinin çözümlenmesine elveren bir kavram olma özelliği taşımaktadır. Ancak, bu yazıda İslâm'ın "kültürel" ve "siyasal" boyutları arasındaki ilişki belirlenmeye çalışıldığı için, vurgu, daha çok ilahi vahyin içerdiği anlam ve değerler üzerinde olacaktır.

Sorokinyen açıdan bakıldığında, vahiy, soyut bir anlam ve değer sistemi olarak kaldığı sürece, empirik sosyo-kültürel gerçekliğin parçası olamaz. Bunun için bir maddî kültür unsuru olan Kitab'ta cisimleşmesi ve müminlerce yaşanması (hükümlerinin yerine getirilmesi), taşınması (müminlerin vahyi kendi varoluşlarında örneklemesi) ve aktarılması (İslâmî değer ve tarzların nesiller arasında aktarılmasını sağlayan bir tür sosyalizasyon mekanizması oluşturulması) gerekir. Bu, ilahi olduğu kabul edilen bilginin biyo-fiziksel, sosyal, siyasal, etik, metafizik vb. içerimlerinin müminler tarafından bizzat içinde yeraldıkları gerçekliği, farklı bir tarzda düşünmek ve yaşamak yoluyla dönüştürme etkinliklerinin de genel bir ifadesidir. Sorokin bunu bir tür dışsallaştırma, somutlaştırma, cisimleştirme süreci olarak betimlerken, insan özneyi (bu makale bağlamında mümini) değerin bir aracı olarak tanımlamıştır. Dahası, insan öznenin, aktif bir değer seçimi yoluyla içinde yaşadığı toplumu dönüştürme yönündeki irade kullanımını, elcil sevgi kavramını vurguladığı son dönemdeki felsefe ağırlıklı çalışmaları hariç, ihmal etmiş görünmektedir. Ancak, Sorokin'in makro düzeyde çalışmasından ve inceleme birimi olarak üst-kültür sistemlerini almasından kaynaklanan bu durum, kuramın sosyo-kültürel yapıya ilişkin bütünsel yaklaşımının önemini azaltmayacağı gibi, ondan yararlanma olanaklarını da daraltmaz.

Araç bileşenini içine alan **maddî kültür** ise, "anlamların, değerlerin ve kuralların nesnelleşmesinin taşıyıcıları olarak kullanılan biyolojik-fizik nesne ve enerjilerin toplamından oluşur" (Sorokin 1972: 167). Bunlar, anlamları maddileştiren araçlar ya da anlamların

kabukları olarak tanımlanarak üç bileşenli sistem içindeki yerlerine yerleştirilmişlerdir. Sorokin, anlamları "taşlaştıran" mimari eserlerin, kitapların, sanat eserlerinin ve diğer maddî kültür unsurlarının cisimleştirdikleri anlam ve değerlerle anlamlı-nedensel bir ilişki içinde bulunduğunu belirtmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'da içkin anlam ve değerler ile Kabe, camiler, vakıf binaları, külliyeler, hat, tezhib gibi sanatlar ve İslâm'ın davranışsal ve maddî diğer unsurları arasında anlamlı-nedensel bir ilişki bulunduğu söylenebilir. Bu ilişki, sosyo-kültürel olguları rastlantısal olmaktan çıkararak, belli anlamlar etrafında bütünleşmiş bir *sosyokültürel sisteme* dönüştürür. Bu tespit, kültür kavramını tek başına kullanmamamızın gerekçelerini de ortaya koymaktadır.

Sorokinyen bakış açısından, sosyo-kültürel sistemler, ideolojik kültürün sağladığı anlam ve değerler merkezinde bütünleşmiş tutarlı bir sistem meydana getirirler. Sosyolog açısından bu tutarlı bütünü kavramak, sistemin merkezindeki anlam ve değerleri kavramaya bağlıdır; çünkü sistem, anlamların toplumsal gerçekliğe yerleşmesine ve onu dönüştürmesine bağlı olarak işlemekte ve beşeri-toplumsal-kültürel gerçeklik düzeylerini içine alan bir ana hat oluşturmaktadır. Aynı tespit, farklı toplumsal alanlar olarak betimlenegelen sanat, hukuk, etik-din, siyaset ve ekonomi için geçerli olduğu gibi, dinsel, felsefî ve bilimsel bilgi sistemleri için de geçerlidir. Bütünleşmiş sosyo-kültürel sistemlerin temel özelliği, hukuk sistemlerinde, bilimsel ve sanatsal yaratılarda, ekonomik ve siyasal örgütlenme tarz ve ilkelerinde aynı anlamların açığa çıkması ve cisimleşmesidir. Bir başka deyişle, aynı anlamı dışlaştıran ve bu nedenle kendi aralarında tutarlılık gösteren dil, etik-hukuk, din, bilim, sanat, felsefe, siyaset, ekonomi gibi sistemlerin, bir bütün olarak **üst-sistemi** meydana getirdiği söylenebilir (Sorokin 1962 IV. Cilt: 120-124).

Sorokin (1962 I. Cilt: 67-101)'e göre, her bütünleşmiş kültür tipinin kendine özgü bir zihniyeti, gerçek ve bilgi sistemi, felsefesi, dini anlayışı, kudsiyet standartları, doğru ve yanlış sistemi, sanat/edebiyat anlayışı ve türleri, ilişkileri düzenleyen kural ve kanunları, ekonomik ve siyasal örgütlenme türleri ve kendilerine özgü zihniyet ve ilişkileri

ile ayrımlanan kişilik tipleri vardır. Her tipin kendine özgü olan bu özellikler, kendi içlerinde sıkıca bütünleşmişlerdir, ancak diğer tipinkilerle bağdaşmazlar. Bu çerçevede, Hristiyan değerler üzerine kurulu olan Ortaçağ Avrupa toplum yapısını bütünsel olarak kavramak; bütün düşünsel kültürlerin temelinde yer alan, gerçekliğin, gözlenebilir olanın ötesinde ve onun özünü oluşturan cevherde gizli olduğu biçimindeki temel önermenin (kaziye), bu toplumun bilimsel, sanatsal, hukuksal, dinsel, ekonomik ve siyasal örgütlenmesindeki görünümlerini belirlemeye bağlıdır.

İslâm'ın düşünsel kültür tipine mi yoksa idealistik kültür tipine mi dahil edileceği ayrı bir tartışmanın konusudur. Bununla birlikte, üç-bileşenli sosyo-kültürel yapı çözümlemesi ile üst-sistemlere ilişkin kavramsal çerçeve, bir sosyo-kültürel sistem olarak İslâm'ın çözümlenmesinde de kullanılabilir. Bu açıdan bakıldığında, İslâm'ı, kültürel İslâm-siyasal İslâm gibi ikisinden birini seçmeye memur olduğumuz parçalara ayırmanın; gerek sosyo-kültürel gerçekliğin, gerekse bütünsel bir gerçek-bilgi-yaşam sistemi olarak İslâm'ın doğasına aykırı olduğu daha net bir biçimde anlaşılabilecektir.

III.

Sorokin'in kültür sistemlerinin bir özelliği olarak tanımladığı, sosyo-kültürel gerçeklikte empirik bir sistem olarak varolma eğilimi, bir din olarak İslâm'ın doğasında da vardır. Bu, her soyut anlam ve değer sisteminde içkin olan bir niteliktir. Bu sistemler, insan öznelerce farkedilmek, öğrenilmek, yaşanmak, taşınmak ve aktarılmak durumundadırlar. Bu etkileşim düzlemi sosyo-kültürel sistemin "toplumsal" boyutuna karşılık gelmektedir. Bu düzlemden bakıldığında **İslâm**;

1. Soyut bir anlamlar ve değerler sistemi ya da bir semboller dizisi olarak, toplumsal, ekonomik, siyasal kurumlar içinde (ve biçiminde) dışlaşma eğilimleri nedeniyle, 2. İçerdiği sosyo-ekonomik ve siyasal hükümler nedeniyle **iki yönlü olarak toplumsaldır.**

Bir başka deyişle İslâm, sadece içerdiği toplumsal hükümler ve öngördüğü düzenlemeler nedeniyle değil (bu bakımdan tanrısız dinlerden

ve Hristiyanlıktan ayrılır), fakat ayrıca salt bir kültür sistemi olması nedeniyle de (bu bakımdan diğer dinlere, felsefe sistemlerine ve ideolojilere benzer) toplumsal ilişkiler düzleminde yer alma talep ve iddiasındadır. Bu özellikleri nedeniyle otonomdur, diğer sistemlere karşı seçicidir, içsel değişme ilkesine tabidir. Başka sistemlerle olan etkileşiminde, kendi temel anlam ve değerlerine uygun, onlarla tutarlı olan anlamlara-etkileşim biçimlerine-araç ve teknolojilere açık, tutarlı olmayanlara ise kapalıdır.

"Sosyo-kültürel sistem" referans çerçevesi, altyapı-üstyapı, maddî-manevî kültür, zihinsel-sosyal süreçler gibi dikotomik ayrımlara dayanan yapay-parçalı toplumsal gerçeklik anlayışının yerine, birleşik-bütünsel-organik bir toplumsal gerçeklik anlayışı koyar. Özellikle bir din olarak İslâm'ın çözümlenmesinde, sözü edilen yapay ve parçalı bakış açısının kullanılmasının doğurduğu yanılgılar, güncel tartışmalar çerçevesinde daha net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu yanılgıları iki ana başlık altında toplamak olanaklıdır.

1. Bir din olarak İslâm'ı "anlam-insan-araç" üçlü bileşen yapısı içinde ele almak yerine, soyut bir semboller dizisine indirgeme çabalarının doğurduğu yanılgılar: Bunun İslâmcılardaki yansıması teknolojiye karşı tutumlarında somutlaşmaktadır. Osmanlı'nın son dönemlerindeki klasik tartışma konularına karşı takındıkları tutumlara sadık kalarak teknolojiyi, özellikle de batılı anlamdaki modern teknolojiyi kültür-bağımsız bir olgu olarak tanımlamada ısrarlı görünmektedirler. Bunun doğal sonucu da, "teknolojiyi alalım ama değerleri almayalım" kuralına modern bir fabrikatör/işadamı tipi çerçevesinde sıkı sıkıya sarılmak olmuştur.

Kılık-kıyafet ya da başörtüsü tartışmaları ise, aynı tutumun karşıt söylemdeki görünümü olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm'ın üçlü bileşen yapısı içindeki yerine konulmadığı ve inananlar tarafından kendisine atfedilen anlamlardan bağımsız olarak tanımlanmaya çalışıldığı için, başörtüsü olgusunun, kimi istisnalar dışarıda tutulmak koşuluyla, gerek medyatik gündemde gerekse Türkiye sosyolojisinde doğru yerine konularak değerlendirilemediği söylenebilir.

2. Bir kültür sistemi olarak İslâm'ı, ilgili kurumsal bağlamların (bilim, felsefe, sanat, etik-hukuk, ekonomi, siyaset vb.) dışında düşünme ve bu nedenle ve/veya bu suretle modern örüntülerle bağdaştırma çabalarının doğurduğu yanılgılar: Bu açıdan bakıldığında, Sorokin (1962) tarafından düşünsel (ideational), Kurtkan Bilgiseven (1985) tarafından da idealistik kültür tipine yerleştirilerek incelenmiş olan İslâm'ın, duyumcul (ya da maddeci) kültür tipinin özelliklerini taşıyan "modern" toplumsal örüntülerle olan ilişkisini, bağlantısını, tutarlılığını ya da tutarsızlığını çözümlemek oldukça anlamlı sonuçlar verecektir.

Burada söz konusu olan, farklı iki kültür tipinin, doğaları itibariyle birbirleriyle tutarsız olan unsurlarını aynı kişilik ve toplum yapısı içinde uzlaştırmaya çalışmak gibi, Sorokinyen açıdan bütünleşmiş sistemlere dönüşmesi olanaksız, ancak eklektik yapılanmalara yol açabilecek olan bir girişimdir. Bir başka deyişle, iç-yapısal çelişkiler taşıyan unsurlar arasında bir "yersel bitişiklik" ya da "dış faktöre dayalı birlik" (Sorokin 1962 I. Cilt: 3-53) oluşturma çabasıdır.

Bu açıdan, Mert (1994: 91)'in, Hristiyan kültürünün modern örüntülere en az İslâm'ın olduğu kadar uzak bulunduğu biçimindeki savına katılıyoruz. Ancak, batı tarihsel tecrübesi içinde geliştiğinden, modernitenin, müslümanlarca batılı kültür örüntüleriyle özdeşleştirildiğine; oysa modernite ile İslâm'ın farklı insan, toplum ve evren tasavvurlarına dayalı birer dünya görüşü olduğuna dair savlar (Mert 1994: 97), kanımızca, ilgili kavramların nasıl tanımlandığına bağlı olarak farklı açılardan ele alınabilir. Örneğin, "insanın çevresindeki dünyaya karşı oluşturduğu görüşlerin, anlayışların ve kavramların tümü" (Ozankaya 1984: 40) ya da "bir kişi ya da grup tarafından verili bir değer sistemi açısından görüldüğü biçimiyle, yaşamı, toplumu ve kurumları kapsayan dünyanın bütünselliği hakkındaki tutarlı, sezgisel ve rasyonel bir telakki ve bunun uygun davranış ve tutumlar aracılığıyla uygulanması" (Bunzel 1955: 338) biçiminde tanımlanan dünya görüşünün, Sorokinyen kültür anlayışı çerçevesinde ideolojik ve davranışsal kültüre karşılık geldiği görülmektedir.

Söz konusu kavramları tanımlayan ve ilişkilendiren düşünürlerden biri de Süruş'tur. Süruş, savaşımla ilişkisini kurmaya çalıştığı öğretilerin iki bölümden oluştuğunu belirtmektedir: Dünya görüşü ve ideoloji. "Dünyada yer alan şeylere, onları kapsayacak kavramlar ve kalıplar (isimler) vermeye dünya görüşü adı verilir" (Süruş 1988: 15). Dünya görüşünü de felsefî ve bilimsel dünya görüşü olmak üzere ikiye ayıran Süruş; felsefî dünya görüşüne varlık-bilim, bilimsel dünya görüşüne ise madde-bilim adını vermektedir. Dünya görüşünde bir niteleme, dünyayı kavramak için onu belirli kalıplara yerleştirme eğilimi vardır. İdeoloji ise bir görevler bütünüdür; yaşantı için yol ve yöntem belirler, gerekir ve gerekmez biçiminde buyruk verir (Süruş 1988:16).

Süruş (1988: 42)'a göre din (İslâm), bilimsel dünya görüşlerinden farklı olarak, değer-doğurucu bir niteliğe sahiptir ve bu niteliğiyle hem İslâmî bir dünya görüşüne hem de İslâmî bir ideolojiye (gerekir-gerekmezler bütününe) kaynaklık eder. Süruş'un tanımlamaları açısından bakıldığında İslâm, hem Bunzel'in tanımında vurgulanan dünya görüşü unsurlarını yani yaşam, toplum ve kurumlarla ilgili bütünsel bir dünya telakkisini, hem de bu unsurlara bağlı bir gerekirler-gerekmezler bütününü içermektedir.[2] Ancak, bu unsurlar yine Bunzel'in vurguladığı gibi beşeri eylemlerle (insan bileşeni) birlikte düşünülmek durumundadır ki, bu da Sorokinyen çözümlemedeki davranışsal kültür bileşenine karşılık gelmektedir. İşte İslâm'ın, Yahudilikle paylaştığı toplumsal hayata ilişkin açık hükümler taşıma özelliği bu noktada önem kazanmaktadır. Çünkü, bir doktrin olarak İslâm'ın dünya görüşü ve ideolojisi (Sorokinyen anlamda ideolojik kültür), amel ve araçla birleşerek, toplumsal gerçekliğe yansıma

---

2 Mardin de, toplumdaki insanların birbirleriyle paylaştıkları toplum haritalarından sözederken, bunların taşıdığı anlamların "açık bir simge dağarcığı yoluyla toplumdan insana, kuşaktan kuşağa" geçtiğini belirtmekte ve "bu simge sisteminin çalışmasına kültür diyoruz. İdeoloji gerçeği, kültür gerçeği ile yakından ilintilidir" (1982:17) demektedir. Mardin'e göre ideolojinin, geleneksel toplum haritalarının yerine yeni bir toplum haritası türetme çabalarının bir sonucu olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, Mardin'in de ideoloji ile kültür arasındaki ilişkiye açık bir biçimde vurguda bulunduğu görülmektedir.

ve onu dönüştürme potansiyeli taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında İslâm'ın, aynı anda ve birlikte hem bir kültür, hem bir dünya görüşü, hem de bir ideoloji içerdiği söylenebilir.

IV.

İslâm'ı dünya görüşü ve ideolojisi ile bir bütün oluşturan, zaman ve mekân üstü bir din olarak tanımladığımızda, Roy (1994: 9-10)'un şu itirazı ile karşılaşırız:

> İslâm ile siyaset arasındaki ilişkileri, sanki ebedi ve zamanla kayıtlı olmayan bir İslâm varmış gibi ele almak, bize aslında düşünsel açıdan ihtiyatsız, tarihsel anlamda da hatalı görünüyor. Bunu söyleyerek... İslâm'ı ve müslüman toplumları bütünsel ve zamanla kayıtlı olmayan bir kültürel sistem olarak algılamaktan uzaklaşabilmiş oluyoruz... Somut siyasal uygulamalar çoğalıp karmaşıklaşmış ve müslüman toplumlar sosyolojik olarak farklılaşmıştır.

Ancak bu tür itirazlar, Roy'un kendisini ayırmaya çalıştığı oryantalist bakış açısının bir sonucudur. Çünkü tarihsel ve güncel sosyal bağlamlarda gerçekleşmiş, cisimleşmiş olduğu biçimiyle müslüman toplumları ve müslümanca edim ve eylemleri, ilahi vahyin kendisine karşılık geldiği anlamıyla İslâm ile özdeşleştirmek ve tarihselin ve güncelin başarısızlıklarını İslâm'ın başarısızlıklarına atfetmek kadar, bağlamsal olanı kendine model aldığı idealden kopuk olarak incelemek de dışarıdan bakışın bir sonucudur. Gerçekte yapılması gereken, "ya o ya bu" ikili mantığından uzak durarak; İslâmî olanın tarihsel ve güncel bağlamlarda cisimleşirken, insanlar (müminler) aracılığıyla toplumsal bağlamda yaşanır ve onu dönüştürürken, dış faktörlerle etkileşim içinde uğradığı dönüşümleri, hem iç (İslâmî hükümler) hem de dış (toplumsal bağlamın koşulları) faktörler arasındaki karşılıklı etkileşim çerçevesinde çözümlemek olmalıdır.

Bu açıdan bakıldığında, İslâm ekonomisi ya da İslâmî yönetim arayışlarının başarısızlığını, bunların etkisinin de kısa zamanda ortadan kalkacağı biçiminde yorumlamak ve "modern" kurumların yahut modernitenin gerekirler-gerekmezler bütününün zaferini şimdiden ilan etmek, yeni-oryantalizmin yanlış bir bilince dayanan aceleci zafer

çığlıkları gibi görünmektedir. Eski-oryantalistler, İslâm'ın ana metni olan Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik çalışmalar yaparken[3] (Roy 1994: 10, Tibi 1991: 11), kendi öznel ve yanlı yorumlarını müslümanlara kabul ettirmeye çalıştıkları için (Roy 1994:10) eleştirilebilirler. Ancak, Roy gibi yeni-oryantalistler de, Kitab'ın zaman ve mekân üstü bir yol gösterici olarak müslümanlar nazarındaki gücünü ve önemini gözardı ettikleri için eleştirilmelidirler. İslâmî gerçekliği tarihsele ve toplumsala indirgedikleri için eleştirilmelidirler. Çünkü, vahyin, toplumsal koşullar çerçevesinde aldığı çeşitli yorum biçimleri ne olursa olsun, bunlar, İslâm'ın (bir model sosyo-kültürel sistem olarak) çizdiği sınırlar çerçevesinde ve Sorokinyen anlamda iç faktörlere (İslâm'ın temel anlamlar ve değerler sistemine) bağlı olarak gerçekleşen biçimlerdir. Güncel başarısızlıklar, bunların yeniden ve yeniden realize edilmesi yönündeki girişimleri ne engeller ne de ortadan kaldırır. Burada, Kitab'ın inananlar açısından taşıdığı güce ve evrensel ve ezeli ve ebedi bir model olarak kabul edildiği gerçeğine dikkat edilmelidir.

Roy'cu anlamda siyasal İslâm'ın iflasından ya da müslümanların giderek modernizme emilmekte olduklarından söz ederken kastedilen eğer, müslümanların temelleri vahiyde yer alan ideolojik kültür bileşenlerini, özgün yaşam tarzları, kurumsal modeller ve teknolojiler yaratmakta yeterince kullanamadıkları ise, bu tespitlere katılmak olanaklıdır. Fakat eğer bu bağlamsal başarısızlıktan bir din olarak İslâm'ın kendisi ve potansiyelleri ile ilgili bir çıkarım yapılmak isteniyorsa, o zaman bu tespite katılmamız olanaklı değildir. Çünkü, modern toplumsal örüntülerin batıda gelişmesi sürecinin ne kadar uzun bir zaman aldığı bilinmekte iken, İslâm dünyasında düşünsel temelleri ve eylem boyutu

---

[3] Bassam Tibi, Alman İslâmî Araştırmalar Ekolünün çalışmalarını İslâmcı fundamentalistlerin çalışmalarına benzeterek, her ikisinin de eleştirel metin çözümlemesine yatkın olduğunu belirtir. Ana kaynakların incelenmesine ve metinlerden alıntılar ve onlar üzerine yorumlar yapılmasına dayanan bu yaklaşım, Tibi'ye göre gerçekliği, metinde belgelendirilen modelle ölçme eğilimindedir. Metinsel tümden gelim (dedüksiyon) ve kaynak kritiği yönteminin sakıncası, insanların bu metinleri nasıl algıladıklarını ve bu bağlamda dinsel ve kültürel sembollerini nasıl yarattıklarını gözlemlemeyi engellemesidir (Tibi 1991:11-12).

henüz yarım asırlık bir tarihe bile sahip olmayan toplum-ekonomi/teknoloji-siyaset projelerinin bağlamsal başarısızlıklarını genelleme ve sonul bir başarısızlık gibi gösterme yönündeki sosyolojik çabalar, olsa olsa bir yeni-oryantalizm girişimi olarak nitelendirilebilir. Tarihinin teoloji dışındaki diğer düşünsel alanlarıyla olan ilişkisi koparılmış olan müslüman toplumların, kültürlerini yeniden üretme yani, ideolojik kültür unsurlarına özgün beşeri ve maddî açılımlar kazandırma potansiyelleri tükenmiş değildir. Belki, bu potansiyellerin farkına daha yeni yeni varılmaktadır.

Sorokinyen anlamda her ideolojik kültür, birden çok araç ve insan tarafından taşınabilir ve cisimleştirilebilir (Sorokin 1964: 5-6). Bu nedenle, bir din olarak İslâm ne Benna'ya, ne Kutub'a, ne de Humeyni'ye eşittir. Ne İran devrimine, ne Sudan örneğine, ne de Cezayir deneyimine indirgenebilir. Ne faizsiz bankacılıkla özdeştir, ne de devletçi ekonomilerle. Bunların her biri, İslâmî hükümlerin belli bir zaman ve mekândaki yorumlanışları, gerçekleştirimleri ya da cisimleştirilmeleridir. Ya da bu yöndeki çabalardan ibarettir. Oryantalist bakış açısı, bu arayışların herbirini ayrı bir gerekçe ile modern alana dahil etse de, moderniteyi (hatta postmoderniteyi) müslümanların 'kaçınılmazı' olarak sunsa da, sosyolojik anlamda sonuç değişmeyecektir. Yeni-oryantalistlerin bunu görmeleri, üstatları gibi "metin çözümleme" yöntemine başvurmalarını gerektiriyor olabilir. Aksi hâlde, 'mutlak'ın yaşanma ve cisimleştirilme süreçlerini, gerçekliğin mutlaklaştırılması ve ideolojileştirilmesi adına gözden kaçırabilirler ve kaçırmaktadırlar da.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; Amin, Arrighi, Frank ve Wallerstein'ın, yeni toplumsal hareketlerin krizini çözümlerken vurguladıkları gibi, "yüzlerce yıllık bugünkü dünya sistemi sonsuza dek yaşamını sürdüremeyecek ve dönüşüme uğrayacaktır. Bu dönüşümün iyiye... varması... tarihsel olarak olanaklı, ancak kesin değildir. Hepimiz inanıyoruz ki, böylesi bir sonuç, esas olarak hareketlerin eyleminden kaynaklanacaktır" (1993: 7-8).

Kaynakça

AMİN, Samir, Giovanni Arrighi, Andre Gunder Frank, Immanuel Wallerstein (1993), *Büyük Kargaşa: Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi,* Çev. Erden Akbulut, İstanbul: Alan Yayıncılık.

BELLAH, Robert N. (1958), "Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan" *The American Journal of Sociology,* LXIV, 1: 1-5.

BOTTOMORE, Tom B. (1977), *Toplumbilim,* Çev. Unsal Oskay, Ankara: Doğan Yayınevi.

BUNZEL, Joseph H. (1955), "Weltanschaung," *Dictionary of Sociology and Related Sciences,* ed. Henry Pratt Fairchild, Ames, İowa: Littlefield, Adams and Co..

CANGIZBAY, Kadir (1998), "Kültür-Medeniyet Kutuplaştırmacılığı ya da Amiyane Bilginin Bir *Tuzağı" Sosyolojik Praksis,* Ankara: Öteki Yayınevi, ss. 105-138.

DİKEÇLİGİL, Beylü (1993), "Batıda Değişen Bilim Anlayışı ve Türkiye'de Sosyal Araştırmalar," *Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye'deki Etkileri,* Yay.Haz. Mahmut Tezcan-Nilgün Çelebi, Ankara: Unesco Türkiye Milli Komisyonu, ss. 39-58.

-------- (1997), "Sosyal Yapı Analizi," *Yeni Türkiye,* Türk Dünyası Özel Sayısı, 15: 647-665.

ERKİLET, Alev (1995), "Bilge Bir Sosyolog: Pitirim A. Sorokin'in Tarih Felsefesi ve Değişme Kuramı," *Tarih Çevresi,* 18:10-25.

ERÖZ, Mehmet (1982), *İktisat Sosyolojisine Başlangıç,* 3.b., İstanbul: Filiz Kitabevi.

FREYER, Hans (1977), *İçtimai Nazariyeler Tarihi,* Çev. Tahir Çağatay, 3.b., Ankara: A.Ü. D.T.C.F. Yayınları.

KURTKAN Bilgiseven, Amiran (1985), *Din Sosyolojisi,* İstanbul: Filiz Kitabevi.

MARDİN, Şerif (1982), *İdeoloji,* 2.b., Ankara: Turhan Kitabevi.

MERT, Nuray (1994), "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslâm," *Cogito, 1:* 87-99.

OGBURN, William F. (1964), *On Culture and Social Change,* Illinois: Phoenix Books.

OZANKAYA, Özer (1984), *Temel Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*, Genişletilmiş Üçüncü Basım, Ankara: Savaş Yayınları.

ROY, Oliver (1994), *Siyasal İslâm'ın İflası*, Çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: Metis Yayınları.

SOROKIN, Pitirim A. (1962), *Social and Cultural Dynamics*, IV Vol., New York: The Bedminster Press.

-------- (1964) *Sociocultural Space, Time and Causality: A Study of Referential Principles of Sociology and Social Science*, New York: Russell and Russell Inc.

-------- (1972) *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çev. Mete Tunçay, Ankara: Bilgi Yayınevi.

SÜRUŞ, Abdülkerim (1988), *Kim Savaşım Verebilir*, Çev. Sabah Kara, İstanbul: Seçkin Yayıncılık.

SWINGEWOOD, Alan (1998), *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

TIBI, Bassam (1991), *İslam and the Cultural Accommodation of Social Change*, Trans. Clare Krojzl, Boulder Colorado: Westview Press.

Sağ Siyasetin Payandası: Araçsalcı Dinsellik [*]

I.

Türk sosyal bilimcilerinin çalışmalarında görülen dikkat çekici paralelliklerden biri, İslâmcılık ile Türkçülük ve/veya ulusçuluğun iç içe geçmiş olduğu kabulüdür. Bu kabulden hareketle, genel olarak İslâmcılık ile özelde bazı İslâmî hareketler, sağın ya da sağ siyasetin parçaları olarak tanımlanmaktadırlar. Bu yazının amacı, söz konusu yaklaşımın, ilkesel ve olgusal bakımdan sorgulanması gerektiğini göstermek; İslâmî siyasetin, sağ siyasetten ayrı düşünülmesi gerektiği görüşünü temellendirmek ve hatta bu iki siyaset biçimini birbirinden ayrıştırmaktır.

Türkiye'de, sağcılık üzerine yazılan yazılarda, yapılan inceleme ve araştırmalarda, genellikle Landau'nun çalışmalarına atıfta bulunulduğu görülmektedir. Landau, klasik çalışması *Türkiye'de Sağ ve Sol Akımlar'da*, sol ve sağ deyimlerinin, "değişik kişilere değişik şeyler anlatmakta" ve kullanımlarının "ülkeden ülkeye (hatta aynı ülkede bugünden yarına) değişmekte" (1979: vı) olduğuna dikkat çekmektedir. Orijinal adından da anlaşılacağı üzere, esas olarak radikal sağ ve solu incelemeyi amaçlayan bu çalışmada sağ, İslâmcı ve Türkçü olmak üzere iki kategoride ele alınmıştır.

---

[*] Bu yazı ilk olarak *İslamiyat Dergisi*'nin Temmuz-Eylül 2000 tarihli 3. sayısının 69-78. sahifeleri arasında yayınlanmıştır.

Benzer bir kategorileştirme eğilimine, *Geçiş Sürecinde Türkiye* (1990) adlı çalışmada da rastlıyoruz. Kitabın alt başlıkları incelendiğinde, burada da sağın "aşırı milliyetçi sağ" (Ağaoğulları 1990: 189-236) ve "dinci sağ" (Toprak 1990: 237-254) olmak üzere iki kategoride değerlendirildiği görülmektedir. Bu iki çalışmada da, aşırı milliyetçi/Türkçü sağın temsilcisi olarak CKMP-MHP-MÇP-MHP çizgisi; İslâmcı/dinci sağın temsilcisi olarak da, MNP-MSP-RP-FP çizgisi ele alınmıştır.

Türk sağına ilişkin, bu paraleldeki değerlendirmelerin bir diğeri de, Türkdoğan'ın, *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği* (1985: 138140) adlı çalışmasında üzerinde durduğu, "eski sağ-yeni sağ" ayrımında karşımıza çıkmaktadır. Türkdoğan, eski sağı, daha çok 1950 öncesindeki Türkçü eğilimlerle özdeşleştirirken, sağın, 1950 sonrası, milliyetçiler ve İslâmcılar olmak üzere, iki ana kola ayrıldığını belirtmektedir. Ancak, Türkdoğan'a göre, bu akımlar "Müslüman-Türk Milliyetçiliği sentezinde birleşmişlerdir" (1985: 140).

Tanıl Bora'nın, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık* (1998) adlı çalışması da, İslamcılığı, sağ siyasetin eklemlenmiş bir parçası olarak tanımlayan çalışmaların, en son ve en yetkin örneklerinden biri olarak zikredilmelidir. Ancak, düşünsel kökenleri itibarıyla, birbirlerinden oldukça farklı olan bu sosyal bilimcilerin üzerinde ittifak ettikleri husus, İslâmî siyaseti (veya İslamcılığı) sağcılığın içinde tanımlamaktır. Sol perspektiften bakıldığında, bu tanımlama biçimi, İslamcılığı sıkça, 'faşizm'le özdeşleştirdikleri sağ siyasete bulaştırarak karalama işlevi görürken; sağ perspektiften bakıldığında, İslamcılığı içerseme, kendi içine alma ve denetleme işlevi görmektedir. Bu bakımdan, sağın bir hâli olarak tanımlanmış olan İslâmcılık söylemi, Türkiye'de, gerek sağ gerekse sol kökenli sosyal bilimciler tarafından, işlevselliği de göz önünde bulundurularak yeniden ve yeniden üretilmiştir ve üretilmektedir. Bu yazıda, söz konusu bakış açısının ilkesel ve olgusal hataları üzerinde durulacaktır.

II.

İlk olarak, konunun ele alınışındaki ilkesel soruna değinelim. Bu amaçla, İslâmî siyaseti Marksist siyasetle karşılaştırmak yerinde olacaktır. Kiernan, ulusçuluk konusunun, "Marx ile Engels'in çalışmalarının özellikle ilk yıllarında çok belirgin olarak, müthiş bir şekilde büyümekte olan bu gücü küçümseyerek yanıldıkları düşünülen" (1993: 414-415) bir konu olduğunu belirtmektedir. Galbraith'ın (1980) ironik bir dille vurguladığı gibi, "Marx'ın 'Dünya proleterleri, birleşiniz!' çağrısına karşın, vatan hizmet isteyince, tüm ulusların işçileri ayrı ayrı cephelerde toplanmak üzere, askere yazılma bürolarına koşarlar." Kollontai'nin (1993: 131-195) anıları, birinci büyük savaş sırasında bu eğilimin, Ortodoks Marksistler üzerinde yarattığı hayal kırıklığını sergileyen örneklerle doludur.

Yurtseverlik ya da anayurda bağlılık duygusunun, önceleri Marksist kuramdaki 'vatansız işçi' nosyonu ile çatıştığı için küçümsendiğini vurgulayan Kiernan, zamanla emperyalizme karşı mücadelelerde, sosyalizmle ulusçuluğun iç içe geçtiğini ve hatta bunun, siyasal başarılar elde edilmesine katkıda bile bulunduğunu ifade etmektedir. Marksist kuramdaki 'vatansız işçi'nin sınıfsal mücadelesi çeşitli toplumsal bağlamlarda vatansever ve ulusal-kurtuluşçu hareketlerle nasıl iç içe geçmişse, benzer biçimde, İslâm düşüncesindeki ve İslâmî hareket literatüründeki 'mümin insanın İslâmî mücadelesi' de, belirli toplumsal bağlamlarda ulusçu, anti-komünist hareketlerle iç içe geçmiştir. Somut toplumsal koşullarda karşısına çıkan bu tür hareketlerle iç içe geçmesinden doğan çeşitli fraksiyonların düşünce ve eylemlerinden hareketle Marksizmin sağcı olduğu söylenemeyeceği gibi, belirli 'İslâmî' grup ya da partilerin düşünce ve eylemlerinden hareketle İslâmî siyaseti sağ siyaset olarak tanımlamak da olanaklı değildir. Bu bağlamda, İslâmî siyasetin, anti-komünizmle özdeşleştirilmesi de söz konusu olamaz.

Buradaki temel sorun, kanımca, İslâmî siyaseti ve onun eylemli bileşenlerinden olan İslâmî hareketleri, pratikteki bazı oluşumlara in-

dirgeyerek tanımlama çabasından kaynaklanmaktadır.[1] Oysa Brenkert Marx'a ilişkin olarak, "sözde taraftarlarının yol açtığı sonuçlar ışığında değerlendirdiğimizde önemli bir entelektüel ve pratik düşünürün çok uzağına düşen sonuçlara varırız" (1998: 12) diyordu. Çünkü, kuramsal olarak Marksizm ayrı bir şeydir, onun belli bir zaman ve mekândaki özgün bir gerçekleştirim çabası ayrı bir şeydir. Latin Amerika örneğinde olduğu gibi kiliselerle devrimci hareketin dayanışması, Latin Amerika devrimci hareketini dinci bir hareket olarak nitelememize olanak vermez. Aynı durum, belli toplumsal bağlamlarda ulusalcılıkla iç içe geçmiş olan İslâmî hareketler için de geçerlidir. Genel olarak, İslâmî siyaset ile sağcı siyasetin iç içe geçmesi özsel, ilkesel veya doktriner bir paralellikten değil, tarihsel koşullardan doğar. Söz konusu tarihsel koşulların değişmesine bağlı olarak da, bu iki siyaset biçimi arasında bir ayrışma ve netleşme kaçınılmazdır.

İkinci ilkesel sorun ise, sağın ve solun kendisine göre belirlendiği ölçütün (merkez), göreceli bir kavram oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu durumda, söz konusu merkeze göre belirlenen sağın ve solun ve bunların aşırı olduğu varsayılan uçlarının da göreceli olması kaçınılmazdır. Nitekim, Landau'nun radikal siyasetin bir parçası olarak ele aldığı MSP'yi, Toprak, Türkiye'deki çoğulculuk yönündeki genel bir eğilimin parçası olarak nitelemekte ve üstelik, "rejim değişikliği talep edenlerin en militanı da olmadıklarını" (1990: 254) belirtmektedir. Dahası, merkez ile onun sağı ve solu hakkındaki tartışmalar, aslen, batının 19. yüzyıldan itibaren içinden geçtiği tarihsel sürecin ışığında biçimlenmişlerdir ve bu itibarla, kültürel bir görecelilik de içermektedirler. Bir başka deyişle, batılı anlamdaki merkezle, örneğin İslâmî anlamdaki merkez, zorunlu olarak birbiriyle örtüşmez. Hatta daha da ileri giderek, örtüşmemelerinin Sorokinci anlamda kültürel bir zorunluluk olduğu da söylenebilir.

---

[1] Bu yaklaşımın, neo-oryantalist görüşler bağlamındaki bir değerlendirmesi için bkz. Alev Erkilet, "Kültürel'in Siyasallığı", *Tezkire*, (Yaz-Güz 1998), sayı: 14-15, s. 68-80.

III.

İslâmî siyaset ile sağ siyaseti, olgusal düzeyde birbirinden ayrıştırabilmek için, öncelikle, ulusalcı hareketlerle entegrist hareketler arasındaki farklara değinmek gerekiyor. Wallerstein, toplumsal hareketleri, 1968 öncesindeki hareketler ve 1968 sonrasındaki hareketler olmak üzere iki başlık altında değerlendirmektedir. Batılı olmayan toplumlarda, 68 öncesinde ulusal bağımsızlık hareketleri, 68 sonrasında ise 'entegrist' hareketler görülmektedir. Wallerstein'a (1993: 43) göre, ulusal kurtuluş hareketleri, göreli bir siyasal bağımsızlığı elde etmiş olmalarına karşın, batının evrenselci değerlerinden bağımsızlaşamamışlar, kültürel asimilasyonu önleyememişler, dahası "yeni-sömürgeci siyasetlere" tâbi olmuşlardır. Batılılaşmaya karşı çıkan ve çeşitli dinsel temalar etrafında örgütlenen entegrist hareketler, "iktidardaki milliyetçiler" tarafından "ekonomik dönüşüm olanaklarını çökertmekle ve toplumu durgunluğa sürüklemekten başka bir sonuç vermeyecek bir eylem yürütmekle" (Wallerstein 1993: 44) suçlanmışlardır.

Wallerstein'ın sözünü ettiği suçlayıcı tutumu, Türk sağının bütün versiyonlarında görmek olanaklıdır; merkez sağda da, sağın 'aşırı' olarak nitelenen Türkçü versiyonlarında da. Ancak, Türk sağının özelliklerini belirleyebilmek için, bu suçlayıcı tavra, "Biz de Müslümanız" hatta "Asıl biz Müslümanız" söylemiyle, 'din istismarcılığı' söylemini de eklemek gerekmektedir. Türk sağının asıl renkleri, bu söylemlerin farklı şiddet derecelerinde ve farklı oranlarda kullanılmasına ve giderek birbirlerine eklemlenmesine bağlı olarak belirginleşmiştir. Elbette, yukarıda sözü edilen söylemlerin ardında yatan ve onları besleyen bir başka etmen var. Bu da, 'siyaset'in genel anlamda 'tek tanrılı din'lerle, Türkiye özelinde ise 'İslâm'la olan ilişkisinin biçimidir. Bu ilişkiyi, Weber'in, kır ve kent dinselliğini birbirinden ayrıştırmada kullandığı ölçütleri uyarlayarak çözümleyebiliriz.

Weber'e göre, "dindar köylü imajı, kırsal geçmişini idealize eden Avrupa Romantizminin basit bir kurgusudur" (Turner 1991: 132). Çünkü köylülerin dindarlığı, daha çok büyüsel bir nitelik taşır ve

büyüye de, "iyi mahsule" ya da "sağlıklı evlatlara" sahip olmak gibi somut, pratik ve hatta pragmatik amaçlara ulaşmak için başvurulur. Bu türden bir dinsellik, Tanrı'nın rızasını kazanmaktan çok, dünyevi ihtiyaçların karşılanması amacına yöneliktir. Bu çözümlemeye bağlı olarak biz de, bir siyaset biçiminin dinle kurduğu bu türden ilişkiyi araçsalcı dinsellik olarak adlandıracağız.

Weber'in kentli dindarlığına ilişkin değerlendirmelerine dönecek olursak; onun, kentte, özellikle de esnaf ve zanaatkarlarda gördüğü dinsel tutumu, Tanrı'nın rızasını kazanmak için dünyevi kazançlardan vazgeçme biçiminde tanımladığını söyleyebiliriz. Esnaf ve zanaatkarların, kazançlarını dünyevi ihtiyaçları karşılamaya değil de yeniden yatırıma yönlendirmeleri, kurtulmuşluğun işaretinin "iş başarısı" olabileceği kabulünden hareket eden bir "rıza" beklentisiyle ilişkilidir (Weber 1985). Bu çözümlemeye bağlı olarak biz de, bir siyaset biçimini, dinle ilişkisinin, Tanrı'nın rızasını kazanma temeline oturtulması durumunda amaçsalcı dinsellik nitelemesini kullanacağız.

Yukarıdaki analizden hareketle diyebiliriz ki, sağ siyaset ile İslâmî siyaseti ayrıştırmada kullanabileceğimiz temel ölçütlerden biri amaçsallık-araçsallık ölçütüdür. Bir başka deyişle, bütünsel bir değerler ve hükümler sistemi olarak İslâm'ın siyasetin aracı mı, yoksa amacı mı olduğudur. Aslında Bora'nın (1998: 104-112), Arap toplumlarında ve Türkiye'de, "fundamentalizmlerle milliyetçiliklerin iç içe geçmişliğini" delillendirmek amacıyla başvurduğu örneklerde, dinsel olanın ulusal olanın hizmetine sokulması girişimlerini örneklendirmeye ve iki siyaset biçimi arasındaki ilkesel farkları ortaya koymaya gayet elverişlidir. Çünkü Bora, özellikle ulusal bağımsızlık savaşlarını izleyen evrede kurulan ulusalcı yönetimlerin, her iki toplumda da (Arap ve Türk), zaman zaman ezme çabası içine girdikleri İslâmî hareketlerin dayandığı belli temaları kullanmış olduklarının altını çizmektedir. Bir başka deyişle, temelde İslâmî olmayan amaçlarla müslüman kitlelere nüfuz etmeye çalıştıklarını vurgulamaktadır.

Somut bir örnek olması bakımından, Hourani'nin Arap ulusçuluğuna ilişkin sınıflamasının belki de en İslâmî versiyonu olan "din

milliyetçiliğinin" özelliklerine değinelim. "Ancak Abduh çizgisinin ortalama sonucu, İslâm'a hürmetkar, onu vazgeçilmez bir milli bağ olarak değerlendiren ama hukuksal-siyasal ilkelerini İslâm'dan çıkartmayan laik ulusal toplum anlayışı olmuştur" (Bora 1998: 107). Bu ifadeler, ulusçuluğun "milleti tanrısallaştırma" (Bora 1998: 99), dini ise, ulusun emrine vererek araçsallaştırma tutumunun somut bir örneğidir.[2] Söz konusu tutum ise, dini göreli hâle getirme ve bu yolla da reforme etme ve dönüştürme eğilimindeki modernist tutumu beslemektedir. Çünkü 'din' bir kez 'asıl' yerinden başka bir yere konulup mutlaklığından soyulduğunda, her türlü müdahaleye açık hâle gelmektedir. Bunun canlı örneklerinden biri, Türk Müslümanlığı tartışmalarında görülmüştür.

Türk Müslümanlığı tartışmaları sırasında gündeme getirilen Arabın dini-Türkün dini söylemi, dinsel olanın evrensel mesajını didiklemeye, ulusal çeşitlenmeleri mutlaklaştırmaya yönelik girişimlere kapı aralıyordu. Doğal topluluksal çeşitlilikten kaynaklanan dinsel uygulama farklarının, zamanla dinin hükmü hâline getirilmesi gerektiğine ilişkin cevazlar da aynı kategoride değerlendirilebilir. Bu açıdan bakıldığında, Türk Müslümanlığı tartışmasının, sağcılıkla İslâmcılığı birbirinden ayrıştırmak bakımından çok uygun bir örnek olduğu söylenebilir. Bunun temel nedeni, İslâmî siyasetin bu araçsalcı tutum ile uzlaşmazlığıdır; dinin bir kısmını (çağa uyan kısmını) alıp, kalan kısımlarını (çağa uymadığı düşünülen kısımlarını) bir tarafa bırakma tutumu ile, İslâm'ı başka ideolojilere payanda olarak kullanma tutumunu reddedişidir.

O hâlde diyebiliriz ki, belirli bir zamanda ve belirli bir toplumda, yukarıda anılan ölçütlere uymadığı gözlenen İslâmî oluşumların varlığı, İslâmî siyasetin sağın bir hâli biçiminde yorumlanmasına olarak vermez; belki, verili toplumsal gerçeklikte İslâmî siyasetin yapılamadığı biçiminde yorumlanabilir.

---

2 Bu önerme ulusalcı hareketlere yakın duran ya da içinde yer alanların, dinle olan bireysel ilişkilerinin araçsalcı olduğunu ima etmez; bir bütün olarak hareketin ideolojik yöneliminin ya da İslâm'a yönelik düşünsel duruşunun bir özelliğini vurgular.

Türk sağının İslâm ile ilişkisi bağlamında bir başka somut örneği de, Ağaoğulları (1990: 222-223) zikretmektedir. Ağaoğulları, MHP'nin 1977 seçimleri öncesinde, "halkın dinsel öğelerle yoğrulmuş bir ideolojiye daha duyarlı olması" nedeniyle ya da gerekçesiyle tarikatlarla yakın bir ilişki içine girdiğinden söz etmekte, ancak "tabanın bu grupların etkinliği altına girmesinin önlenmesine özen" gösterildiğinin de altını çizmektedir. Aynı eğilime Bora da dikkat çekmiştir. "İki MHP" başlıklı yazısında, 27 Mart seçim kampanyası bağlamında, partinin İslâmî ve modernist veçheleri arasındaki gerginliğe ilişkin şu saptamalarda bulunmuştur: "MHP'nin sahiplendiği gerçek İslâmî kimlik, Türk milletini oluşturucu unsurlardan birisi olan, dolayısıyla milli kimliğe tâbi ve oldukça dünyevi nitelikli (...) bir din yorumuna dayanıyor" (Bora 1994: 34).

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle, İslâm ile araçsalcı bir ilişki içinde bulunan tek partinin MHP olduğu sonucuna varılmamalıdır. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'deki merkez (ya da liberal) sağın da, İslâm'la araçsalcı bir ilişki içinde bulunduğu görülmektedir. Çünkü, sağın Türkçü, liberal ya da merkezci versiyonları hiçbir zaman İslâmî bir toplum ve siyaset modeline sahip olmamışlardır. İslâm'ı, 'kitlenin dini', 'Türklüğün tacı', liberal toplumun Locke'cu anlamdaki hoşgörü sınırları içinde tanımak zorunda olduğu (ancak 'Türkiye koşullarında' elbette gerektiğinde kısıtlanabilecek) bir 'insan hakkı' olarak tanımlamışlardır. Bu anlamda da araçsallaştırmışlardır. Bu, Türkiye sağının belki de en belirleyici ortak vasfıdır.

Bu açıdan bakıldığında, 'dini' en az istismar eden, "en Müslüman biziz" söylemini en az kullanan parti (belki de paradoksal olarak) RP-FP'dir. Çünkü, kitleselleşme gerekçesiyle giderek "en demokrat biziz"ciliğe, "en laik biziz"ciliğe sürüklenen, liberal çizgideki en koyu 'insan hakları' savunuculuğuna soyunan parti onlardır. Sağ partilerin aksine, bütün çabalarını İslâmcı olmadıklarını kanıtlamaya yöneltmişlerdir.

IV.

Buraya kadar, daha çok sağcılık ve sağ siyasetin İslâm'la olan ilişkisi üzerinde durduk. Ancak, İslâmî siyaset ile sağ siyaset arasındaki farkları netleştirebilmek bakımından, yine amaçsallık-araçsallık ölçütüne bağlı kalmak koşuluyla, İslâmcı düşünür ve eylem adamlarının görüşlerine de atıfta bulunmak yararlı olacaktır. Bu bağlamda zikredilebilecek düşünürlerden biri, Mısır'daki Müslüman Kardeşler hareketinin kurucusu Hasan el-Benna'dır. Benna, Kardeşler'in İslâm anlayışını, "İslâm, (...) hem ibadet hem inançtır, hem din hem devlettir, hem madde hem manadır, hem vatan hem vatandaştır, hem kitap hem de kılıçtır" (1980: 230) diyerek ifade ediyordu. Burada, konumuz açısından önemli olan, Benna'nın (1980: 234) İslâm'ı hem bir din, hem de devlet olarak tanımlaması ve sadece ibadetleri yerine getirip "Kitab'ın bir kısmını inkar etme"nin olanaklı olmadığını vurgulamış olmasıdır. Amaçsallık-araçsallık ölçütleri açısından bakılacak olursa, Benna için temel hedefin, İslâmî toplum ve devlet olduğu ve bu hedefe ulaşmada yararlı gördüğü bazı ulusçuluk türlerini (araç olarak görüp) onayladığı söylenebilir. Burada sağ siyasetin tersine, amaç olan İslâmî, araç olansa ulusal nitelikteki değerlerdir.

Benna'ya göre, İslâm davasının iki aşaması vardır:

1) İçte bir İslâm devletinin kurulması,

2) İslâm'ın dünyaya egemen kılınması *(i'lâ-yı kelimetullâh).*

Bu görüşler, öncelikle İslâm'ın hem bir din, hem de devlet olduğu ile ilgili kabule bağlıdır. Benna (1980: 121), İslâm devletine götürecek araçlar olarak nitelenebilecek ulusçuluk türleri arasında şunları saymaktadır:

1. Yeniden izzet ve şeref sahibi olabilmek için atalarını örnek alma anlamındaki "atalar milliyetçiliği."
2. Yakınlarına ve milletine iyilik etme temeline dayanan "kendi yakınlarını koruma milliyetçiliği."

3. Doğu uluslarını cihad anlayışı çerçevesinde birleştirip eyleme geçirebilecek olan "nizamcılık milliyetçiliği."

Dikkat edilecek olursa, anılan her üç ulusçuluk türüne de araçsalcı açıdan bakıldığı görülecektir: Önce ulus düzeyinde bir İslâm devletinin, sonra da ulus-üstü bir İslâm birliğinin kurulması amacına hizmet edebilecek araçlar olarak... Bu bakış açısından, ulus düzeyinde bir İslâm devletinin kurulması, ulus-üstü İslâm birliğinin önkoşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da, Bora'nın (1998: 111), İslâm'ı ulusal düzeyde gerçekleştirme eğilimini, İslâm'ın milliyetçilikle içiçe geçmiş bir sağ siyaset olduğuna delil olarak kullanmasının geçersiz bir yorum olduğunu göstermektedir. Nitekim Benna, Kardeşler'in ırkçılık esasına dayanan bir ulusçuluk gütmediğini belirterek, bunu bütün insanların Âdem Peygamberin çocukları oldukları ve dolayısıyla ırka dayalı bir üstünlüğün söz konusu olamayacağı ilkesiyle gerekçelendirmiştir. Müslüman toplumların hemen hepsinde görülen ve İslâm öncesi dönemin yüceltilmesi anlayışına dayanan ulusçulukları da "felakete götüren yollar" olarak tanımlamıştır.

Amaçsallık-araçsallık ölçütleri açısından İslâmî siyaseti tanımlamada başvurabileceğimiz bir başka örnek, Seyyid Kutub'un (1980: 130) medeni (İslâmî) düzen-gerici/yobaz (cahili) düzen ayırımıdır. Cahilî düzenler, bireylerin kendi arzularıyla değiştiremeyecekleri ırk, cins, aile gibi özelliklerine göre birbirlerine bağlandığı sistemlerdir. Bu tür toplumlar, toplumbilimciler tarafından rollerin atfedilmiş kriterlere göre tahsis edildiği toplumlar olarak sınıflandırılmışlardır. Kutub, sosyolojide geleneksel, pre-modern toplumların özelliği olarak kabul edilen "atfa dayalılığı", gerici, cahilî düzenlerle özdeşleştirmektedir. Medeni toplumlarda ise, birey özgürce seçebileceği (akidevi) özelliklerine göre topluma bağlanır. Bireyin kazanılmış, sonradan müdahale edip değiştirebileceği özelliklerine göre rol edindiği toplum tipleri, sosyolojide 'modern' olarak tanımlanırken, Kutub'un düşünce sisteminde bu toplumlar "medeni (ve İslâmî)" biçiminde tanımlanmıştır. Ulus, ırk gibi bireyin müdahale edip değiştiremeyeceği özelliklerine dayalı olarak toplumla etkileşime geçtiği ya da topluma bağlandığı düzenlerin

'cahilî' olarak tanımlanması, Kutub'un, İslâmî siyasetle sağ siyaset arasına net bir ayrım çizgisi çektiğinin somut bir göstergesidir.

Dahası, Kutub'un akideye bağlı İslâmcılığı, 'dava'yı sadece Allah'a mahsus kılmayı gerektirmekte/öngörmektedir: "Şayet bu dava, (...) bir ulusçuluk davası, bir sosyal dava, bir ahlâk davası olarak başlamış olsaydı, (...) sadece Allah'a mahsus bir dava olmayacaktı" (Kutub 1986: 117). Kutub düşüncesinde, Benna'da olduğu gibi ulusalcılığın belli biçimlerini (araçsalcı bir bakış açısıyla da olsa) hoş görme eğilimi yoktur. Kutub için asıl sorun, Arap toplumunun eski izzet ve şerefini kazanması değil, Allah'ın düzeninin egemen kılınmasıdır.

Müslüman toplumlardaki sağ siyaset ile muhafazakar anlayışları en sert ve kapsamlı biçimde eleştiren düşünürlerden biri de Ali Şeriati'dir. Şeriati, hilafetin ilgasından bu yana İslâm'ın siyasal ve toplumsal bir güç olma özelliğini yitirdiğini belirtmekte ve "dünyanın inkılabi değişimini gerçekleştirmeyi üstlenen bu din"in, "camilerin soğuk ve ıssız köşelerine sığınmış" (1987: 13) olmasından yakınmaktadır. Bu yakınma, Şeriati'nin de (Benna gibi) dinin aynı zamanda devlet olduğuna inandığını göstermektedir. Gerçekten de Şeriati, İslâm'ı "çağını değiştirme ve ona yön verme yeteneğine sahip bir hukuk düzeni", "mahkum, mazlum ve mustazafların zora galip geldiği bir tarife", "ilerici, halktan yana bir toplumsal görüş" olarak niteler. Ona göre, İslâm "tüm ulusal ve ırksal kökenli değer yargılarını yok ederek yeryüzünde tek, müslüman bir insan ümmeti olarak yaşamaya çağırır" (Şeriati 1986: 50-51). Şeriati, İslâm'ı mustazafların özgürlük mücadelelerinin temel dayanağı olarak tanımlamış ve onun ideolojik-devrimci bir boyutu olduğuna dikkat çekmek istemiştir.

Yukarıda değinilen görüşler, "ideolojik ve siyasi bir karaktere sahip olan" ve "gerçekleşmek için de bir sosyal hareketi davet eden" (Tunaya 1962: 1) İslâmcılığın, sağcılık içinde ele alınabilecek bir akım ve siyaset biçimi olmadığını göstermektedir. Görece ılımlı olan Benna örneğinde bile, dinsel olanın bir araç olarak ele alınması söz konusu değildir. Amaç 'dinsel'dir. Bu amaç için bu amaca götüren bir araç olarak ulusalcılık, bazı İslâmcılar tarafından kısmen tanınmış, ancak genellikle

bir araç olarak bile dışlanmıştır. Benna, ulusalcılığa karşı araçsalcı bir tutuma, Kutub ve Şeriati ise, ulusalcılığı bir araç olarak bile olsa reddetme ve dışlama tutumuna örnektir. Bora'nın, sağcılığın ayrılmaz bir parçası olarak tanımladığı muhafazakarlık da, yukarıdaki örneklerden açıkça anlaşıldığı üzere, İslâmcılar tarafından dışlanmakta ve giderek, İslâm'ın devrimci ve dönüştürücü bir inanç olduğu vurgusu ağırlık kazanmaktadır. Aralarındaki çeşitli farklılıklara karşın, her üç düşünürün ortak özelliği, mevcut düzenlerin (statükonun) tedricen ya da radikal olarak değiştirilmesini amaçlamalarıdır. Dolayısıyla, muhafazakar tutumlarla ilişkilendirilmeleri de olanaklı değildir.

Muhafazakarlığın İslâmcı siyasetten zorunlu olarak ayrılması gerektiği yönündeki görüşümüzü destekleyen bir değerlendirme de Mert'in "Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakarlık" başlıklı makalesinde bulunuyor. Mert (1997: 56), "eski ve yeni muhafazakarlığın tartışılmaz ortak noktalarından biri; soyut ilkelere değil somut toplumsal koşullara verdiği önemdir... Muhafazakar görüşe göre, genel ilkeleri tartışmak somut sorunlardan kaçmanın bir yoludur" diyor. Ve muhafazakarların kendilerini "geleneğe bağlılık", "otoriteye ve hiyerarşiye saygı", "özel mülkiyete vurgu" ve "değişime tepki" gibi niteliklerle tanımladıklarını da ekliyor (Mert 1997: 58).

İslâmcılık, "geleneğe bağlılık" yerine "gerçek İslâm'ın ne olduğuna ilişkin bir sorgulamayı"; "otoriteye ve hiyerarşiye saygı" yerine "dinsel hükümlerle hükmetmeyen yöneticiye itaat edilemeyeceği ilkesini"; "özel mülkiyet vurgusu" yerine "kamusal çıkarlar doğrultusunda sınırlanabilecek bir teşebbüs anlayışını" ve nihayet "değişime tepki" yerine "statükoyu İslâmî ilkeler doğrultusunda değiştirme/dönüştürme eğilimini" koymuş olmakla kendisini Mert'in tanımladığı anlamda bir muhafazakarlıktan ayırmıştır (bkz. Erkilet 2000).

Nitekim, yukarıda atıfta bulunduğumuz İslâmcıların görüşleri de, Bora'nın sağ siyasetin birbirine eklemlenmiş parçaları ya da 'hâlleri' olarak tanımladığı ulusalcılık, muhafazakarlık ve İslâmcılığın, gerçekte farklı temellerden hareket ettiğini göstermekte ve İslâmcılığın özsel

olarak ulusalcı ve muhafazakar ilkelerden kendisini ayırdığı hususunu belirginleştirmektedir.

V.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslâmcılık ile bu idealin gerçekleşmesi için çaba sarf eden İslâmî hareketleri sağın bir hâli olarak tanımlamak, ilkesel ve olgusal olarak olanaklı değildir. Çünkü, sağ siyasetin İslâm ile ilişkisi araçsallık temeline otururken, İslâmî siyasetin İslâm ile ilişkisi amaçsallık ilkesi üzerine kuruludur. İslâmî siyasetin temelinde, İslâmî bir toplum ve devlet ideali (ya da modeli) vardır. Sağ siyaset ise, verili toplumsal düzenin yerine yeni bir İslâmî düzen önermez, olsa olsa, ona mevcut haliyle ayakta kalmasına yardımcı olabilecek nitelikte bazı İslâmî renkler katmak ister. "Biraz şeriat biraz demokrasi" eğer Çakır'ın (1994) dediği gibi RP'yi ifade ediyorsa; biraz milliyetçilik, biraz muhafazakarlık, biraz da acısı alınmış 'Şeriatsız dindarlık' sağ siyaseti ifade eder. Burada dindarlık terimini seçişimiz iradidir; İslâmcılık ile dindarlık kavramları arasındaki ince ayrıma dikkat çekmek içindir. Çünkü, İslâmcılık dindarlığı içeriyor olmasına karşılık, dindarlık İslâmcılığı her zaman içermez. O hâlde, sağ siyasetin denklemi, temelde milliyetçi-muhafazakarlık ile ona eklemlenmiş a-sosyal ve anti-siyasal bir din anlayışı üzerine kurulmuştur.

İslâmî siyasetin ve hareketin temeli ise, dinin hükümlerinin hayata aktarılmasının temel amaç oluşu ilkesine dayanır. Dinin ibadet, toplumsal hayat ve siyasal düzen üzerine egemen olması gerektiğini ileri sürer. Bir kısmı terk edilmiş bir din anlayışının kabul edilemezliğini vurgular. Tutucu ve tepkisel değil, değiştirici ve dönüştürücüdür. Belli toplumsal bağlamlarda iç içe geçtiği öne sürülen ulusalcı hareketlere bakışı, ilkesel olarak dışlayıcı, konjonktürel olarak (bazı örneklerde) da araçsalcıdır. Bunun nedeni, İslâmî siyasetin tümelci, evrenselci ve enternasyonalist olmasıdır. İlkesel olarak ulusalcılığı ve muhafazakarlığı dışlayan İslâmî siyasetin denklemi, sosyal ve siyasal bir din anlayışı üzerine kuruludur. Hedefi, tek tek ulusal bağlamlar değil, *i'lâ-yı kelimetullâh* anlamında yeryüzünün bütünüdür.

Kaynakça

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (1990), "Aşırı Milliyetçi Sağ", *Geçiş Sürecinde Türkiye* içinde, der. İrvin Cemil Schick-Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul: Belge Yayınları, ss. 189-236.

BENNA, Hasan (1980), *Şehid Hasan el-Benna'nın Hayatı ve Risaleleri,* Çev. Ramazan Nazlı, İstanbul: Arslan Yayınları.

BORA, Tanıl (1994), "İki MHP," *Birikim,* Sayı: 60, s. 30-40.

-------- (1998) *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık,* İstanbul: Birikim Yayınları.

BRENKERT, George G. (1998), *Marx'ın Özgürlük Etiği,* Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ÇAKIR, Ruşen (1994), *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak,* İstanbul: Metis Yayıncılık.

ERKİLET, Alev (1998), "Kültürelin Siyasallığı," *Tezkire* (Yaz-Güz 1998), Sayı: 14-15, ss. 68-80.

-------- (2000), *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler,* 2. baskı İstanbul: Yöneliş Yayınları.

GALBRAİTH, J. K. (1980), *Kuşku Çağı: Sosyo-Ekonomik Düşünceler ve Sonuçları,* Çev. Nilgün Himmetoğlu-Reşit Aşçıoğlu, Altın Kitaplar Yayınevi.

KİERNAN, V. G. (1993), "Milliyetçilik," *Marksist Düşünce Sözlüğü* içinde, Çev. Özlem Onaran. Yay. Yön. Tom Bottomore, Türkçe çev. der. Mete Tuncay, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 414-417.

KOLLONTAİ, Aleksandra (1993), *Birçok Hayat Yaşadım,* 2. baskı, Çev. S&S Kaya, İstanbul: İnter Yayınları.

KUTUB, Seyyid (1980), *Yoldaki İşaretler,* 4. baskı, Çev. İsmail Nuri, İstanbul: İhya Yayınları

-------- (1986), *İslâm'ın Hareket Metodu,* Der. Muhammed Tevfik Bereket, Çev. Yüksel Kılıçarslan, İstanbul: Nida Kitabevi.

LANDAU, Jacob M. (1979), *Türkiye'de Sağ ve Sol Akımlar,* 2. baskı, Çev. Erdinç Saykal, Ankara: Turhan Kitabevi.

MERT, Nuray (1997), "Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakarlık," *Toplumbilim,* Yeni Sağ-Aşırı Sağ Özel Sayısı, (Ekim), Sayı: 7, ss. 55-62.

ŞERİATİ, Ali (1986), *Ne Yapmalı?,* Çev. Muhammed Hizbullah, İstanbul: Bir Yayıncılık.

-------- (1987), *İslâm Nedir?,* Çev. Ali Seyyidoğlu, İstanbul: Bir Yayıncılık.

TOPRAK, Binnaz (1990), "Dinci Sağ," *Geçiş Sürecinde Türkiye* içinde, der. İrvin Cemil Schick-Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul: Belge Yayınları, ss. 237-254.

TUNAYA, Tarık Zafer (1962), *İslamcılık Cereyanı: İkinci Meşrutiyetin Siyasi Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler,* İstanbul: Baha Matbaası.

TURNER, Bryan S. (1991), *Max Weber ve İslâm: Eleştirel Bir Yaklaşım,* Çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları.

TÜRKDOĞAN, Orhan (1985), *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği,* Ankara: Mayaş Yayınları.

WALLERSTEİN, Immanuel (1993), *"Sistem Karşıtı Hareketlerin Tarihi ve İkilemleri,"* Der. Samir Amin, Giovanni Arrighi, Andre Gunter Frank ve Immanuel Wallerstein, *Büyük Kargaşa: Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi* içinde, Çev. Erden Akbulut, İstanbul: Alan Yayıncılık.

WEBER, Max (1985), *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu,* Çev. Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil Yayın.

1990'larda Türkiye'de Radikal İslamcılık[*]

> Bugün resmi kamuoyuyla ipleri tamamen koparmaktan korkmamak suretiyle yarın başkaldıran yığınların düşünce ve duygularını ifade etme hakkını kazanmak; bu varolma tarzı küçük burjuva uzlaşımcıların şarlatan varoluşundan ayrı, bambaşka bir varolma tarzıdır.
>
> Leon Troçki, *Onların Ahlâkı, Bizim Ahlâkımız*

Tarık Zafer Tunaya *İslâmcılık Cereyanı* (1962: 1) adlı klasik eserinde, İslâmcılığı, kurumlar ihdas etme iddiasında olan ideolojik bir fikir ve inanç sistemi olarak tanımlamakta ve gerçekleşmek için de bir sosyal hareketi davet ettiğini belirtmekteydi. Bu açıdan bakıldığında, İslâmcılığın İslâmî hareketler tarafından gerçekleştirilebilecek bir ideal olduğu söylenebilir. İslâmî hareketler, İslâmcılığın gerçekleştiricileri, onun kuvveden fiile geçmesini sağlayan araçlar durumundadırlar. İslâm sözcüğünün arkasına gelen "cılık" eki nedeniyle İslâmcılık, İslâm'dan farklı, ayrı bir şeymiş gibi algılanmakta ya da İslâm ile İslâmcılık arasına bu tür bir fark konulmak istenmektedir. İki kavram ve olgu arasında bu tür yapay bir ayrımın doğmasının kaynağında, müslüman toplumların 18. yüzyıldan itibaren içine girdikleri modernleşme süreci yatmaktadır. Bu süreçte, İslâm'ın değerler ve hükümler sistemi

---

[*] Bu ve sonraki yazı ilk olarak *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslâmcılık*, der. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları adlı kitapta yayınlanmıştır. Metinlerin burada yeniden yayınlanmasına izin verdiği için İletişim Yayınları'na teşekkür ederiz.

toplumsal yapıların dışına itilmiştir. Askeri modernizasyonla başlayan bu süreç zamanla politik, ekonomik, kültürel alanlara da yayılmış; tüm bu alanların İslâm'dan arındırılmasının (de-İslamizasyon) müslüman kitlelerde yarattığı meşruiyet krizi

a) genel anlamda bir akım olarak İslâmcılığı ve

b) onun gerçekleştiricileri olduğunu iddia eden İslâmî hareketleri ortaya çıkarmıştır.

Özetle, "cılık" eki ile İslâm'dan ayrıştırılan İslâmcılığın, İslâm'ın değer ve hükümlerinin sistem-dışı bırakılmasının yarattığı meşruiyet krizine verilen bir cevap olduğu söylenebilir. Bu tanımlamaya göre, İslâmcılığın, İslâmî değer ve hükümlerin sistem-dışına itildiği her zaman ve mekânda -farklı biçimler altında da olsa- ortaya çıkacağı beklenir. Burada altını çizmek istediğimiz nokta, sistem-dışı bırakılanın bireyler ya da belirli toplumsal sınıflar olmayıp -ancak bunu da içerecek biçimde- İslâmî değer ve hükümlerin kendisi olduğudur. Bu açıklama biçimi, İslâmî hareketleri müslüman kitlelerin sınıfsal temelleriyle izah eden yaklaşımlara temel bir itiraz içermektedir.

Bir toplumsal hareket, "parçası olduğu toplumda ya da grupta değişme meydana getirmek ya da bir değişmeyi engellemek üzere süreklilik içinde eylemde bulunan bir insan topluluğu" (Biesanz & Biesanz 1973: 555) olarak tanımlanabilir. Bir başka tanıma göre ise toplumsal hareketler, "toplumsal düzenin bazı yönlerinin değiştirilmesine yöneltilmiş olan ve toplumsal olarak paylaşılan eylem ve inançlardır" (Gusfield 1970: 2). Bu noktada, İslâmcılık ideallerinin gerçekleştirilebilmesinin İslâmî hareketleri gerekli kıldığı saptamasının altını çizerek, bu hareketleri birbirinden ayrıştıran ölçütleri ortaya koymak doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu ölçütler arasında, değişimi toplumsal düzenin bir kısmına yönelik olarak mı yoksa bütününe yönelik olarak mı talep ettikleri; değişimin ani mi yoksa tedrici mi olmasını istedikleri; değişimi sağlayıcı araçlardan biri olarak şiddete yaklaşımları ve değişimi bireyden topluma doğru mu yoksa toplumdan bireye doğru mu uzattıkları sayılabilir. Daha somut ifade etmek gerekirse, İslâmî hareketlerin ılımlı ya da radikal olarak ayrıştırılmasını olanaklı kılan belli

başlı ölçütlerin şunlar olduğu söylenebilir (daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Erkilet 2000a; 2000b):

İslâmî Hareketleri Birbirinden Ayrıştıran Ölçütler

1. Varolan Toplum Düzenine Yönelik Tutum: Radikal İslâmî hareketler verili toplum düzenlerinin İslâm inancının ideolojik unsurları çerçevesinde değerlendirilmesi ve bu doğrultuda değiştirilmesi gerektiğini düşünen; İslâm'ın hayata geçirilmesi konusunda bütünsel bir duyarlılık taşıyan hareketlerdir. Onlara göre din, beş temel ibadetle sınırlandırılamaz; bir hayat nizamı olarak İslâm'ın diğer ideolojilerin yerini alması gerekir. Ilımlı İslâmî hareketler ise, verili toplum düzenine sınırlı ve siyasi içeriği bulunmayan eleştiriler yöneltmeleriyle vasıflanırlar; içki, kumar, kadınların açıklığı vs. konularda odaklanmışlardır. İslâm'ı camiyle sınırlama eğilimindedirler.

2. Zulme Yönelik Tutum: Radikal İslâmî hareketler, müslümanların, müslüman olmaları hasebiyle zulmün kaldırılmasına çaba göstermek yani cihat etmekle mükellef olduğuna inanırlar (zulme uğrayan kim olursa olsun, imanlı/imansız; bizim ulusumuzdan ya da değil ...). Ilımlı hareketlerde ise, zulme uğrayanın imanı ve kimliği merkezi bir önem taşır; ulusalcı/sağcı eğilimler daha kuvvetlidir.

3. Cihada Yönelik Tutum: Radikal İslâmî hareketler, kişinin hem kendi nefsine hem de sisteme karşı mücadelesini (cihadı) aynı derecede önemserlerken; özellikle tasavvufi hareketlerde ifadesini bulan ılımlı yaklaşım kişinin kendi nefsine karşı mücadelesini (büyük cihad) önceler ve siyasal talepleri geri çeker.

4. Sağ Siyasete Yönelik Tutum: Radikal İslâmî hareketler sağ, ulusalcı, muhafazakar siyasetlerle ve partilerle aralarına mesafe koyarlarken; ılımlı İslâmî hareketlerin sağcı, milliyetçi, muhafazakar partileri destekleme eğilimi kuvvetlidir.

5. Yöneticilere İtaat Konusuna Yaklaşım: Radikal İslâmî hareketler, emir sahiplerinin (ulu'l-emr) kim olduğuna ve emirlerinin içeriğine bakılmaksızın kayıtsız ve koşulsuz bir itaati hak ettiği biçimindeki geleneksel görüşe karşı çıkarlar; yöneticilerin sadece müslüman olmaları, namaz kılıp oruç tutmaları onlara itaat etmeyi gerekli kılmaz;

dahası Şeriat'tan sapan yöneticiye karşı çıkmak farzdır. Ilımlı İslâmî hareketler ise tam tersine, ulu'l emre itaat temasını sıkça vurgular, yönetici zalim de olsa, Cuma kıldırıyor, namaz kılıyor ve oruç tutuyorsa ona karşı direnmemek gerektiğini kabul ederler.

6. **Laikliğe Yönelik Tutum:** Radikal İslâmî hareketler laikliği temel bir dinsel sorun olarak algılarlar ve buna karşı bireysel değil grupsal ve eylemci tepkiler geliştirirlerken, ılımlı dinsel hareketler bunu temel bir dinsel sorun olarak algılamaz ve/veya ona karşı bireysel tavır alışlar geliştirmekle yetinirler. Laikliği korumaya yönelik 163 vb. yasa maddeleri karşısında da benzer bir ayrışma gözlenir. Radikal İslâmî hareketler bu maddelere rağmen ve onlar karşısında mücadele verilmesi gerektiğini savunurken, ılımlı/geleneksel hareketler takiyyeci tutumlar geliştirirler.

7. **İslâm'ın Kendisine Yönelik Tutum:** Radikal İslâmî hareketlerin hepsinde şu veya bu derecede "Gerçek İslâm nedir?" sorusuna cevap bulmaya ilişkin bir kaygı mevcuttur. Bu kaygı (ister "uzlaşmacılığa karşı devrimci" olsun, ister "gelenekçiliğe karşı Kur'an merkezli" olsun fark etmez) söz konusu hareketleri bir sahihlik arayışına götürür. Ilımlı ve özellikle geleneksel ılımlı hareketlerde ise, bugüne dek İslâm adına söylenmiş ve yapılmış her şeyi İslâmî kabul etme eğilimi ağır basar. Dahası, radikal İslâmî hareketlere göre İslâm kendi başına bir amaçtır; modernleşmenin sıkıntılarını giderecek bir araç değildir. Ilımlı/geleneksel hareketler ise İslâm'ı modernleşmenin yarattığı bireysel ve toplumsal gerilimleri giderecek bir araç olarak görür ve uygun dozlarda alınması gereken bir ilaç gibi algılarlar.

8. **İslâm Mesajının Evrenselliğine Yönelik Tutum:** Radikal hareketler İslâm mesajının evrenselliğini savunurlar; bugün yaşanabilir bir din olup olmadığı sorgulamasını tümüyle dışlarlar. Ilımlı hareketler ise, tarihselci denilebilecek yaklaşımlarla ele aldıkları İslâm'ı çağdaş toplumun "gereği" olarak tanımladıkları demokrasi vb. seküler sistem ve yaklaşımlarla uzlaştırmaya çabalarlar.

9. **Emperyal Siyasetlere Yönelik Tutum:** Radikal İslâmî hareketler anti-emperyalisttirler; yabancılara verilen ekonomik imtiyazlara ve siyasal/askeri ittifaklara karşı çıkarlar; hava meydanları ve üslerin

yabancılara kullandırılmasını reddederler. Ilımlı hareketler ise, yabancılarla siyasi ve askeri ittifaklara (ya sol hareketlere karşı bir koruma kalkanı olacağı ya da içinde yaşanan ülkede müslümanların nefes almasına imkân sağlayacağı gerekçesiyle) sıcak bakar; bu özellikleriyle de sağ muhafazarlığa oldukça yaklaşırlar.

10. İktidara Yönelik Tutum: Radikal İslâmî hareketler verili iktidar yapılarına katılmayı/pay almayı onaylamazlar; reformist/koalisyoncu yaklaşımlardan uzak dururlar. Ilımlı hareketler ise, verili siyasi sistemi işletmeye, ondan pay almaya taliptirler; bu eğilim zamanla eldeki partileri ya da siyasal kurumları muhafaza etme kaygısının ağır basmasına yol açmış ve onların deyimiyle "araçların" amaç haline gelmesine neden olmuştur.

Ancak, aralarındaki bütün farklılıklara rağmen, bu hareketlerin bazı ortak özellikleri de vardır ki, bunlardan birincisi dinin hükümlerinin hayata aktarılmasını temel amaç olarak benimsemeleri; ikincisi ise Kur'an ve Sünnet'e temellenmiş olmalarıdır. Türkiye'deki İslâmî hareketlere yukarıda zikredilen ayrıştırma ölçütleri açısından bakıldığında aralarındaki farklar ne denli geniş bir yayılım gösterse de, İslâmî hareketlere ilişkin bir soy kütüğü çıkarmak isteyen her analitik yaklaşım, Nurculuktan Süleymancılığa, tarikatlardan MNP/MSP/RP çizgisine, oradan da radikal İslâmî oluşumlara dek uzanan bütün duraklara uğramak durumundadır. Bu hareketlerin tamamı Türkiye'deki İslâmî hareket geleneğinin parçalarıdır. Bunlardan bazıları öncelikle bireyleri "kurtarmayı" amaçlarlar, diğerleri toplumu; bazıları ılımlıdırlar diğerleri radikal; kimileri İslâmî bir toplum oluşturmanın aracı olarak siyaseti ve partiyi öncelerler, diğerleri eğitim ve tebliği. Ancak aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun, sosyolojik tanımlama düzleminde bunların hepsinin birer İslâmî hareket oldukları saptamasının bu yazının tartışmak istediği konular açısından yaşamsal bir önemi var. Burada vurgulanmak istenen nokta, söz konusu hareketler arasındaki farklılıkların onların her birinin birer İslâmî hareket olduğu sosyolojik gerçeğini değiştirmeyeceğidir. 90'larda özellikle radikal çevrelerde gündeme gelen "Türkiye'de bir İslâmî hareket olup olmadığına" ilişkin tartışmalara karşın biz, sosyolojik perspektiften bakıldığında söz konusu oluşumların

hepsinin -kavramın tanımsal ve nesnel anlamında- birer İslâmî hareket oluşturduğu kanısındayız. Bu hareketler, inançları sistem-dışına itilmiş olan müslüman kitleleri temsil ettikleri iddiasındadırlar ve bu kitlelere İslâm'ın toplumsal hayatta yeniden yaşanabileceği vaadinde bulunmaktadırlar. Onları var kılan temel sebep de budur.

1979 İran İslâm devrimi, Rus işgaline karşı sürdürülen Afgan cihadı ve İsrail-Amerikan güçlerinin 1985'te Lübnan'dan çıkartılması, modernitenin Ortadoğu için tasarladığı modelleri tersine çeviren önemli gelişmelerdi. Gerek bu devrimci dalganın etkisi gerekse uluslar arası İslâmî literatürün katkısıyla 1980'lerde Türkiye'de yaşanan islamileşme süreci, "İslam ekonomisi", "İslam sosyolojisi", "İslami antropoloji", "bilginin İslamileştirilmesi" gibi konularda önemli bir tartışma zemininin oluşmasına da yol açmıştı. İslâm'ın alternatif bir medeniyet olarak teşekkül ettirilmesi tartışmaları eşliğinde yürüyen İslâmî hareket gündemi de, doğallıkla diri ve iddialıydı. Ancak 80'lere ve 90'lara damgasını vuran bir başka eğilim daha vardı ki, bu da müslüman kitlelerin (özellikle de orta sınıf müslümanların) burjuvalaşmasıydı. 1980 askeri darbesinin ardından iktidara gelen Özal, çizdiği ılımlı/Amerikancı müslüman modeli ve izlediği İslamizasyon politikaları ile sadece yerel ekonomik kaynakları ulusal ekonomiye kanalize etmekle kalmadı, o dönemde gittikçe güçlenen devrimci potansiyelleri de sistem içi etkinlik alanlarına yönlendirmiş oldu. Yastık altındaki paraların ve Menderes'ci liberalizasyon politikalarının tam olarak açığa çıkaramadığı muhafazakar servetlerin ulusal ölçekli yatırımlara akmasını sağlayan bu ikili siyasetin etkisiyle Türkiye müslümanları 80'lerin ikinci yarısıyla 90'larda eğitim, gelir/servet, toplumsal/siyasal statü bakımından hızlı bir yükselişe girdiler. Böylece Sultan II. Abdülhamit ve Menderes gibi Özal da, paradoksal bir biçimde düşünsel anlamdaki tüm muhafazakarlığına karşın Türkiye'yi en hızlı ve etkili biçimde modernleştiren elitler arasındaki yerini almış oldu.

"Yeşil" denilen sermayenin teşekkülü, müslüman işadamlarının girişim ve yatırımları, İslâmî eğitim kurumlarının güçlenmesi bu döneme rastladı. 2000'lerin başında tamamlanmış bulunduğunu düşündüğüm bu süreç (verili toplum yapısı içinde hızla konum ve kurum

edinme), umulduğu gibi varolan toplum yapısının İslâmî istikamette dönüştürülmesine yol açmadı, tam tersine alternatif arayışındaki orta sınıf müslümanları burjuvalaştırdı: Burjuva aile modelleri (karı-koca ve sınırlı sayıda çocuktan oluşan çekirdek aile temel alındı); burjuva ekonomisi (kapitalist üretim ve paylaşım modelleri esas alındı, sosyal adaletçi bir İslâm ekonomisi düşüncesi tümüyle devre dışı bırakıldı) ve burjuva demokrasisi (tek sorun demokrasinin yeterince uygulanmamasıydı, İslâm düşüncesinin demokrasiyle uzlaşmaz hiçbir yönü yoktu) hızla özümsendi ve içselleştirildi (bkz. Erkilet 1999). Muhafazakar sermaye, liberal hatta laissez-faire'ci liberal yaklaşımın sağladığı kazanımlarla palazlanırken hızla renginden arındı. Çok temel bir sorun olarak algıladığı "kızlarının" başörtüsü meselesini bile sistemle açık bir çatışmaya girmemek üzere çözdü. Başörtülü genç kızların Türkiye üniversitelerine değil de yurt dışındaki üniversitelere kanalize edilmesini sağlayarak ve bunu bizzat finanse ederek sistemi rahatlattı.

İşte bu süreçler yaşanırken İslâm'ın bir medeniyet olarak inşası tartışmaları da hızla geriledi, sönükleşti hatta müslümanların gündeminden tamamen çıktı. İslâmcılık, sisteme alternatif olsun diye ürettiği kurumlar eliyle sisteme eklemlendi. Doğaldır ki, sürekli büyüyen ve katlanan servetler Kutup'un sık sık dikkat çektiği "servetin belli ellerde birikmemesi" türünden İslâmî ilkelerle bağdaşamazdı. İslâmî bir toplum oluşturma heyecanının sönükleşmesi ve İslâmî siyaset/hareket dilinin kendi içinde kuramsal ve soyut bir dile ve zihinsel bir tanımlama mevzuuna dönüşmesi de bu dönemde gerçekleşti. Bunun iki temel nedeni vardı; birincisi Özal döneminde müslümanların önüne konulan pastanın gerçekten iştah açıcı olması (yarım yüzyıldır mahrum bırakılmış oldukları her şey bu dönemde önlerine konulmuştu); ikincisi ise dönemin radikallerinin bu akıntıya karşı koyabilmeyi olanaklı kılacak düşünceler geliştirmekte ve görece daha az eleştirel olan İslâmî grup/gelenek/hareketleri kendi bünyeleri içine almakta zorlanmalarıydı. Geleneğe yöneltilmiş olan eleştirilerin keskinliği de aradaki bu açıklığı besledi. Sonuç radikal grupların önemli bir kısmının pastanın çekiciliğine ve buna bağlı olarak yaşanan kan kaybına bağlı olarak hızla sağa savrulması oldu. Ancak ayaklarını görece sabit tutmayı

başaranların da bu süreci hasarsız atlattıkları söylenemez. Çünkü siyasal mücadelenin uzun vadeli hedefi olması gereken medeni/düşünsel üretim heyecanının 1990'lardan itibaren tedricen soğumaya ve zayıflamaya başlaması, siyasal mücadeleyi de alternatif olmaktan çıkartmış ve İslâmî ideallerin izini verili toplumsal yapıdan hareketle dinamik bir biçimde sürmek yerine gerçeklikten kopuk, geleceğe ötelenmiş ve idealize edilmiş bir İslâmî hareket kavramsallaştırmasına yol açmıştır.

Burada tartışma konusu etmek istediğimiz ve 90'lardaki radikal İslâmî harekete damgasını vurduğunu düşündüğümüz de bu tür bir öteleme, soyutlaştırma ve idealize ederek hayatın dışına çıkarma sürecidir. İlginçtir ki, Troçki de (1997: 34) 1938'de yaptığı bir değerlendirmede "merkeziyetçiler, proleter devrimi Kantçıların koşulsuz buyruğu kabul ettikleri gibi yani günlük yaşama uygulanması olanaksız kutsal bir ilke olarak 'kabul ediyorlar' " demişti. 1990'ların başından itibaren İslâmî hareketin radikal kanadı, müslümanların hızla burjuvalaşmasının ve sisteme eklemlenmesinin yarattığı ya da beslediği bir hayal kırıklığı içinde kendi üzerine dönüp özeleştirisini yapma sürecine girmiş ve aşağıda özetlemeye çalıştığımız eğilimleri göstermeye başlamıştır:

a) Önceleri şiddetle eleştirdikleri bir çok geleneksel anlayışı yeniden içerseme eğilimi: Siyasal mücadelede kendi yöntemlerinin halktan kopuk olduğu ve RP çizgisinin ya da geleneksel değerlerle daha fazla bütünleşmiş hareketlerin siyaseten daha "başarılı" olduğu kabulünden hareketle gelişmiş olan bir eğilimdir. Radikaller bu dönemde tasavvuf karşıtlığını ve "gerçek İslâm" arayışını terk ederek Kur'an'la ve sahih Sünnet'le "sınanmış" olmayan İslâmî yaklaşımları yeniden kabullenmeye ve önceden düşünce sistemlerinden çıkardıkları ögeleri birer birer geri almaya başlamışlardır. 1980'lerin ortalarına kadar RP gündemi belirleyen bir güç olarak radikallere dönerken; 90'ların ortalarından itibaren radikaller yüzlerini partiye çevirmişlerdir.

b) İslâmî hareket olgusunu sosyolojik düzlemde değil de ideolojik düzlemde ve ideolojik bir içerikle tanımlama eğilimi: İslâmî hareketi, var olanı nesnel biçimde irdeleyerek ele almaktan, tarihsel artılarını ve eksilerini göz önüne alarak değerlendirmekten ve bu tarihsel

deneyimden istifade etmekten alıkoyan bir eğilimdir. Bu eğilim, İslâmî hareketin Troçki'nin vurguladığı anlamda "soyut bir fikir" olarak hayattan dışlanmasına neden olmuş ve toplumsal gerçeklikte varolan hareketleri yoksama eğilimini pekiştirerek sekter tutumları beslemiştir. Kavramın literatürde çoğul (yani hareketler) olarak değil tekil ("İslâmî hareket") olarak kullanılması, bunun genel bir eğilim olarak benimsenmiş bulunması bile söz konusu eğilimin somut bir göstergesidir ve çok anlamlıdır. Tarihsel süreçte ortaya çıkmış bulunan çeşitli İslâmî hareketlerin -belirli özellikleri nedeniyle veya bu özellikler gerekçe gösterilerek- İslâmî hareket olarak kabul edilmemesi ve "tek" ve "ideal" bir İslâmî hareket beklentisi içine girilmesi, gerçeklikten kopuk bir tür mehdi beklentisine dönüşmüş ve bu dolayımla İslâmî hareketlerin olabilirliği bile adeta imkânsızlaştırılmıştır. Bu tanımlama biçimi verili durumdaki mücadelenin anlamını da şüpheli hale getirmektedir; çünkü ancak "ideal" bir İslâmî hareketin mücadelesi anlamlı ve gerekli olabilir. Bu söylem biçimi Türkiye'de bir İslâmî hareketin mevcut olmadığı saptamasına kadar varmıştır.

O denli ki Ercümend Özkan'ın çıkardığı *İktibas Dergisi*'nin 1998 Şubat'ında yayınlanan İslâmî hareket dosyasında, Türkiye'de "hareket özelliği taşıyan kimi yapıların bulunduğu fakat bunların İslâmilik özelliği taşımadığı; İslâmilik özelliği taşıyan kimi grupların da hareket özelliği bulunmadığı" *(İktibas'ın Yorumu* 1998: 23) yönünde saptamalarla karşılaşmak mümkün olmuştur. Özkan'ın cezaevi sonrası dönemde oluşturduğu çalışma grupları ile İslâm'ın siyasi bilincini kitlelere kazandırma çabasının taşıyıcılığını yapmış olan bir derginin onun ölümünden üç yıl sonra hazırladığı bir dosyada Türkiye'de İslâmî hareketin bulunmadığı sonucuna varılmış olması ilginç ama anlamlıdır. Söz konusu dosya, İslâmî hareketin varoluş kriterini "temsil sorunu"na bağlamakta; siyasallaşma konusundaki eksiklik ya da yetersizlikleri ise düşünsel ve yöntemsel eksiklikler olarak zikretmektedir *(İktibas'ın Yorumu* 1998: 25). Oysa siyasallaşma ya da derginin deyişi ile "iktidarı ele geçirme" bir toplumsal hareketin varlık/yokluk ölçütü değil; kariyerinin belli bir noktasında ulaşabileceği bir sonuç/olanaktır sadece. Toplumsal hareketlerin tarihine bakıldığında, bu anlamda siyasallaşamamış,

bastırılmış, yok edilmiş bir çok toplumsal hareket bulunduğu görülecektir. Bu yok oluş ya da iktidarı ele geçirme anlamındaki "başarısızlık" söz konusu hareketlerin birer hareket olmadıklarını göstermez. Ancak Türkiye İslâmcılığı'nın 1990'lardaki seyri açısından, bu tartışma ya da yorum tekil bir görüş olmayıp son derece yaygınlık kazanmış bulunmaktaydı.

Nitekim, daha 1992'de *İktibas*'ın Temmuz ve Ağustos sayılarında birbirini izleyen iki bölüm halinde yayınlanmış bulunan "İslâmî Hareket -Bir Tanım Denemesi-" başlıklı makalede de İslâmî hareketi "olgulardan hareketle algılamanın" yanlışlığına dikkat çekilmekte ve "olması gerekeni yakalamaya çalışmak" gerektiği öne sürülmekteydi. Ne Seyyid Kutub'un, ne Mevdudi'nin ve ne de İmam Humeyni'nin gerekli gördüğü "analitik" bir tanıma ulaşılması gerektiğini belirten yazarlar (Bircan & Atalar 1992a: 16), İslâmî hareketin özelliklerini altı ana başlıkta toplamakta ve örneğin "toplumun her ihtiyacını düşünsel ve pratik alanda karşılayabilmek"; "kamuoyunu belirleyebilme yetisine sahip olmak" gibi koşulların tamamını gerçekleştiremeyen teşebbüslerin İslâmî hareket olarak adlandırılamayacağı sonucuna varmaktadırlar (Bircan & Atalar 1992b: 16). İslâmî hareketlerin varolma ölçütlerini değil olsa olsa "ulaşması gereken hedefleri" ifade edebilecek olan bu ölçütlerden hareketle varılan sonuç ise; "bu açıdan ve tanım gereği, Türkiye'de bir İslâmî Hareket yoktur; ancak İslâmî çalışma ve yönelişler vardır" olmuştur. Dönemin İslâmcılarının bir çoğu tarafından sıklıkla dile getirilmekte olan bu düşünceler, bir yanıyla teorik tartışmaların eylemliliğin önüne geçtiğini, diğer yanıyla da İslâmî hareketin tümüyle soyut bir sistem olarak yeniden tanımlandığını göstermektedir. Bu eğilim, İslâmcı yazarları toplumsal gerçeklikte varolanla ya da o güne kadar getirilmiş olanla bağlarını koparmaya ve süreklilik duygularını yitirerek İslâmî hareketi tarihsel arka planından uzak, geleceğe ötelenmiş bir sistem olarak sıfırdan tanımlayıp inşaya yöneltmiştir.

Girişim dergisinin 1990 Mart sayısında yer alan "Türkiye'de İslâmî Hareket" soruşturmasında da aynı temaların tekrarlandığı görülmektedir. Bu soruşturmaya katılan yazarların hemen tamamı,

Türkiye'de "kâmil" bir İslâmî hareket bulunup bulunmadığı yönündeki soruya yine "tanım gereği" hayır cevabını vermişlerdir. Çünkü kâmil İslami hareketi, "ulema önderliği" (örneğin velayet-i fakih ya da müçtehide uyma), "kitlesellik", "bütünsellik", "ekmel-i mahlukat olan insandan insan-ı kâmil'e geçmek", "bütün müslümanlara hitap etmek ve bütün İslâmî düşünce ve kültür okullarını bünyesinde temsil etmek" vb. gibi o denli soyut ve mükemmeliyetçi ölçütlerle tanımlamışlardır ki, bu tanımlamanın doğal sonucu toplumsal gerçeklikte kâmil (ama aslında herhangi bir) İslami hareketin bulunmadığı saptamasına ulaşılmasıdır (Küçükağa, Aktaş, Dilipak, Müftüoğlu 1990).

Örneğin *Girişim* dergisine göre, kâmil bir İslâmî hareket ulema önderliğine, kitleselliğe ve bütünselliğe sahip olmalıdır (1990: 19). Oysa bu ölçütler toplumsal bir hareket olmanın zorunlu koşulu değil, hareketlere göre değişen miktarlarda realize edilebilecek özelliklerdir. Kâmil bir İslâmî hareket "ulemanın başını çektiği harekettir" denildiğinde, bunun doğrudan sonucu Türkiye gibi ulemanın devlete bağımlı -hatta devletin bir memuru- olduğu ülkelerde İslâmî bir hareketin oluşamayacağıdır. Dahası söz konusu tanımlama mevcut koşullardaki "mücadele" ya da "çabaları" (toplumsal hareket olmanın en önemli gereklerinden biridir) daha en baştan gereksiz kılar. 1990'ların İslâmî radikalizmi bu anlamda radikal ertelemeci bir tutumla malüldür ve yüzünü kendisine çevirmiş kitlelere yol göstermekten çok umutsuzluk aşılamıştır. Ulema önderliğinin İran örneğinde sınanmış bir etkisi bulunması ya da hareketin başarısı/başarı şansı ile ilişkisi, tamamen ayrı sosyolojik bir tartışma konusudur. Bu açıdan bakıldığında, ulema önderliğinin, İslâmî bir toplumsal hareketin ontolojik koşulu olmayıp kariyerini etkileyen kolaylaştırıcı faktörlerden biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Oysa 1990'larda bu sosyolojik saptama adeta dinsel bir gereklilik biçiminde tanımlanmış ve İslâmî hareketin olmazsa olmazı olarak takdim edilmiştir. Aynı durum insan-ı kâmil önder arayışları açısından da geçerlidir. Verili olanın, eldekinin, sıradan olanın tamamen dışında ve neredeyse insan-üstü olana temellendirilmiş bu ölçütler, kaçınılmaz bir

atalete ve ertelemeciliğe kapı aralayarak 1990'lar radikalizmine damgasını vurmuştur. Bu bağlamda 90'lar radikalizminin dinsel olarak tanımlanması gerekeni (dini ya da Kur'ani açıdan bir İslâmî hareketin özellikleri nedir? sorusunun cevabını) sosyolojik olarak (örneğin İran'daki dini hareketin özelliklerine bakarak) tanımlamaya kalkıştığı; sosyolojik olarak tanımlaması gerekeni ise (İslâmî toplumsal hareketlerin verili durumu nedir?) dinsel olarak tanımlamaya (bunların kâmil birer hareket olup olmadıkları) giriştiği söylenebilir. Bu zihinsel kırılma, sosyolojik bakışın ve çözümlemenin sağladığı "tarihsel birikimden yararlanma" olanaklarını da tüketmiştir.

Girişim dergisinin İslâmî hareket soruşturmasına katılanlar arasında, soruları yerinde bir sezgiyle yanıtlayanlardan ikisi, "İslâmî hareket tanımını kitaptan hayata doğru değil, hayattan kitaba doğru yapmayı maslahat bakımından daha isabetli" gördüğünü belirtmiş olan Yaşar Kaplan (1990: 14) ile "uleması olmayan bir halk kendini aydınıyla ifade etmek istiyor" diyen Ali Bulaç (1990: 13) olmuştur. Ancak 1990'ların İslâmî hareket tartışmalarına damgasını vuran görüşlerin bu ikisi olduğunu söylemek oldukça güç görünüyor. Yine bu dönemde söz konusu mükemmeliyetçiliğin İslâmî hareketler açısından daraltıcı potansiyellerine işaret eden çeşitli yazılara rastlanmakla birlikte (bkz. Özcan 1991a; 1991b; 1991c; 1991d), bunlar ana akımı belirleyici olmaktan uzak kalmışlardır.

Özetle söylendikte, 1990'larda radikal İslâmî düşünce; İslâmî hareketi insanların değil de neredeyse insan üstü mükemmellikte varlıkların önderlik ve üyelik edebileceği, taşıyabileceği bir örgütlenme tarzı olarak tanımlaması; ulema önderliği gibi belirli bir topluma ya da coğrafyaya özgü koşulları aşırı genelleyerek İslâmî bir hareketin ontolojik gerekliliği biçiminde takdim etmesi ve buna bağlı olarak da belirli örnek-olaylardan çıkardığı sonuçları adeta şeri hüküm haline getirmesi nedeniyle kendi alanını giderek daraltmış ve İslâmî hareketi toplum dışı soyut bir fikir haline getirmiştir. Ulema önderliği ya da velayet-i fakih gibi İran örneğine uyan ama Sünni dünyanın çoğu bölgeleri için söz konusu edilemeyecek olan bir özellikten (elde olmayandan) hareket etmek, güncele müdahale eden düşünsel ve fiili eylemliliğin zaman içinde

kısır tartışmalara dönüşmesine neden olmuş, bu da gruplar arasındaki farklılıkları belirginleştirmiştir. Tanımlardaki yanlışlık saptamalardaki yanlışlığa (Türkiye'de bir İslâmî hareketin bulunmadığı) yol açmış; bu da bütüncü bir perspektifin ve Türkiye günceline müdahil olabilen bir mücadele stratejisinin geliştirilmesini olanaksızlaştırmıştır.

Bu, geleneksel İslâmî anlayışlara sahip olanların Kur'an'ı atlastan kumaşlara sarıp sarmalayarak duvara asmalarına, önünde hürmetle eğilmelerine ama onu ellerine alıp okumamalarına benzetilerek açıklanabilecek bir durumdur. Radikal düşünce bu tavrı sıkı biçimde eleştirirken kendisi de İslâmî hareketi insan-üstü, mekân-üstü, mükemmel bir şey olarak tanımlayarak ötelemiş (sanki bu dünyaya ait bir şey değilmiş gibi) ve önünde hürmetle eğilirken ona bulaşmamanın paradoksuna düşmüştür. Tartışırken uzaklaşmış; kutsadıkça hayatın dışına itmiş ve onu "günlük yaşama uygulanması olanaksız kutsal bir ilke" (Troçki 1997: 34) haline getirmiştir. Kâmil insan gibi daha çok tasavvufta rastlamaya alışkın olduğumuz türden [1] nitelemeleri alıp İslâmî hareket önderliğine bağlamak gibi örneklerde gözlenebilen bu tutumun sonucu, tarihsel birikimin sıfırlanması olmuştur. Bu da her şeye baştan başlamayı kaçınılmaz bir zorunluluk haline getirmiştir. Kur'an neslini yeniden inşa etme söyleminin son dönemdeki yükselişi, bu açıdan bakıldığında kesinlikle bir rastlantı değildir (örneğin bkz. *Kur'an Neslini İnşa Sorumluluğu Sempozyumu* 1 Eylül 2001). Bu söylem Kutupçu aşamalılık tezi gereğince en başa dönüldüğünü ifade eder. Çünkü aşamalılık müminleri önce imanda derinleştirmeyi, sonra imanla küfrü birbirinden ayıran sınırların akla, kalbe ve zihne nakşolmasını, sonra da ... amel halinde pratiğe dökülmesini gerektirir (Ünal tarihsiz: 51). Bu bağlamda, ister "kâmil İslami hareket" deyimini kullanın ister Kutupçu geleneğin çokça başvurduğu "nebevi İslami hareket" deyimini, sonuç değişmeyecektir. Her iki kullanımın işaret ettiği şey aynıdır; Türkiye radikal İslâmcılığı kendisini mücadelenin emekleme evresinde görmektedir.

---

1 İnsan-ı kâmillik genellikle şeyhlere atfedilen bir özelliktir ve radikallerin gelenekte en fazla eleştirdiği hususlardan biridir.

Abdullah Azzam'ın (1997: 1998) Kutupçu düşüncede meydana getirdiğine benzer açılımlar yakalayamayan[2] ve elde olanla ilerlemenin olanaklarını dıştalayan radikal düşünce, "eylemlilik içinde tashih" diye adlandırılabilecek bir yola da doğal olarak girememiştir. Zaman içinde kendini ve tarihsel tecrübenin sağladığı kazanımları inkara dönüşen bu tavır, Türkiye İslâmcılığını 11 Eylül sonrası konjonktürün yarattığı boşluktan yararlanma konusunda da atıl bırakmaktadır. Türkiye İslâmcılığının dünya İslâmî hareketleriyle bağını kopartan, içine kapanmasına neden olan ve AB'ye girerek ya da benzer dış faktörlerin yardımıyla kendini koruma içgüdüsünü harekete geçiren etmenlerden biri de budur. Türkiye radikal İslâmcılığı, 11 Eylül sonrasında ABD'nin geliştirdiği imparatorluk tezlerinin/pratiğinin, klasik modernite teorisinin dayandığı temel ilkelerin (çoğulcu demokrasi, liberalizm, BM temelinde oluşturulmuş uluslar arası hukuk vb.) meşruiyetini ortadan kaldırdığını ve yepyeni bir dünyanın kültürel ve siyasal temellerinin atılması için zemini temizlediğini göremez ve 21. yüzyıla yeni sözler söyleyerek girmek yerine batının kendisini kurtarmasını beklemeye devam ederse, içine düştüğü yalnızlık dolambacından kurtulamayacaktır. Türkiye radikal İslâmcılığı, bugün gelinen noktada anlamını fazlasıyla yitirmiş bulunan *evresel* tartışmaları bir kenara bırakıp, kapitalist dünya-sistemin meşruiyet krizinin yarattığı tarihsel fırsatı medeni kazanımlara dönüştürüp dönüştüremeyeceği ile imtihan olacaktır.

---

[2] İmani, itikadi ve ameli hataların mücadele sırasında ve seyrinde tedricen düzeltilmesi gibi.

Kaynakça

AKTAŞ, Hüsnü (1990) "Türkiye'de İslâmî Hareket", Soruşturma, *Girişim*, Sayı: 54, ss. 32-34.

AZZAM, Abdullah (1997-1998) *Tevbe Suresinin Gölgesinde Cihad Dersleri*, I. ve II. Ciltler, 2.b., Çev. Tercüme Heyeti, İstanbul: Buruc Yayınları.

BİESANZ M.H. & J. BİESANZ (1973) *Introduction to Sociology*, 2nd. ed., Englewood Cliffs N.J.:Prentice Hall İnc.

BİRCAN, Burak A. & Kürşat ATALAR (1992a) "İslâmî Hareket -Bir Tanım Denemesi-", *İktibas*, Sayı: 163, Temmuz 1992, ss. 12-16.

-------- (1992b) "İslâmî Hareket -Bir Tanım Denemesi-", *İktibas*, Sayı: 164, Ağustos 1992, ss. 14-18.

BULAÇ, Ali (1990) "Türkiye'de İslâmî Hareket", Soruşturma, *Girişim*, Sayı: 54, ss. 12-13.

DİLİPAK, Abdurrahman (1990) "Türkiye'de İslâmî Hareket", Soruşturma, *Girişim*, Sayı: 54, ss. 38-40.

ERKİLET, Alev (1999) "Sürgünden Ev'e, Eleştirellikten Uyum'a: Türkiyeli Müslümanların Kamusal Alan Serüveni," *Tezkire*, Sayı: 16, Kış 1999, ss. 4759.

-------- (2000a) *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler*, 3.b., İstanbul: Yöneliş Yayınları.

-------- (2000b) "Sağ Siyasetin Payandası: Araçsalcı Dinsellik," *İslâmiyat*, Cilt: 3, Sayı: 3, Temmuz-Eylül 2000, ss. 69-78.

GUSFİELD Joseph R. (1970) *Protest, Reform and Revolt: A Reader in Social Movements*, New York: John Wiley and Sons İnc.

İktibas'ın Yorumu (1998), "İslâmî Hareket -Değerlendirme ve Öneriler-", *İktibas*, Şubat 1998, ss. 23-25.

KAPLAN, Yaşar (1990) "Türkiye'de İslâmî Hareket" Soruşturma, *Girişim*, Sayı: 54, ss. 14-15.

KÜÇÜKAĞA, Ahmet (1990) "Türkiye'de İslâmî Hareket" Soruşturma, *Girişim*, Sayı: 54, ss. 25-26.

MÜFTÜOĞLU, Atasoy (1990) "Türkiye'de İslâmî Hareket", Soruşturma, *Girişim*, Sayı: 54, ss. 22-23.

ÖZCAN, Ahmet (1991a) "İslâmî Hareket I: Pratiğin ve Eylemin Birliğine Doğru" *Yeryüzü,* Mayıs 1991, Sayı: 6, ss. 16-18.

-------- (1991b) "İslâmî Hareket II: İslâmî Mücadele Anlayışı", *Yeryüzü,* Haziran 1991, Sayı: 7, ss. 26-28.

-------- (1991c) "İslâmî Hareket III: Diriliş Sürecinde Netleşen Üç Çizgi", *Yeryüzü,* Temmuz 1991, Sayı: 8, ss. 24-25.

-------- (1991d) "İslâmî Hareket IV: İslâmî Mücadelenin Önderliği", *Yeryüzü,* Ağustos 1991, Sayı: 9, ss. 22-23.

ÖZGÜR-DER (2001) *Kur'an Neslini İnşa Sorumluluğu Sempozyumu* (Seyid Kutub'un Şehadetinin 35. Yıldönümü Münasebetiyle, 1 Eylül 2001), İstanbul: Özgür-Der Yayınları.

TROÇKİ, Leon (1997) *Onların Ahlâkı, Bizim Ahlâkımız,* Çev. Sertaç Canbolat, İstanbul: Göçebe Yayınları.

TUNAYA, Tarık Zafer (1962) *İslamcılık Cereyanı (İkinci Meşrutiyetin Siyasi Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler),* İstanbul: Baha Matbaası.

ÜNAL, Ali (tarihsiz) "Çağdaş İslâmî Hareketlerin Sorunları" (İhvan'ı Müslimin, Cemaat-i İslâmî ve Demokratik Parti Hareketleri ile Selefilik ve Haricilik Akımlarının Genel Bir Değerlendirmesi) *Şehadet,* ss. 41-59.

Takiyyesiz Siyaset, Şiddetsiz Radikalizm, Kitlesiz Cesaret: Ercümend Özkan (1938-1995)

Türkiye'deki radikal İslâmî hareketler söz konusu olduğunda ilk akla gelen isimlerden biri de Ercümend Özkan'dır. Ona radikal hareketlerin çözümlenmesi bakımından ayrı bir yer ve önem kazandıran birkaç özelliği var. Ercümend Özkan, kronolojik olarak bakıldığında Cumhuriyet tarihinin radikal diye nitelenebilecek ilk İslâmî hareketinin önderidir. Hizbu't-Tahrir ya da Kurtuluş Partisi olarak adlandırılan bu hareket o güne dek müslüman camiaya hakim olan zihinsel kompartımanları aşarak, İslâm'ı kendine özgü ilkeleri olan bir siyaset biçiminde takdim etmiştir. Bu temel kabul sadece siyasal alandan uzak kalmaya özen gösteren hatta siyaseti şeytani olanla özdeşleştiren İslâmî gelenekle çelişmekle kalmıyor; bu geleneğin cemaatçi örgütlenmeleri önceleyen tutumuna da ters düşüyordu. Çünkü Hizbu't-Tahrir İslâmî siyasetin sağ liberal partileri desteklemek ve bu suretle eldeki cemaatleri muhafaza etmek yoluyla değil; doğrudan İslâmî bir "parti" aracılığıyla yapılabileceği kanısındaydı. Söz konusu siyasal organizasyon uluslararası bir İslâmî örgütlenmenin Türkiye ayağı olmasına ve kendinden sonra kurulacak olan RP benzeri legal İslâmî partilerden farklı olarak demokratik sistem içindeki bir iktidarı asla hedeflememiş olmasına karşın, Türkiye İslâmcılığının gündemine parti fikrini getirmiş ve İslâmî siyasi talepleri açıkça dillendirmiş olması bakımından özel bir önem taşımaktadır.

Bu hareket Sünni coğrafyanın hemen her bölgesinde etkisini gösteren ancak Türkiye İslâmcılığının neredeyse ayrılmaz parçasını oluşturan takiyyeci tutumlara hiçbir zaman tevessül etmemiştir. Bu açıdan bakıldığında Özkan'ın Hizbu't-Tahrir ile başlayan ve onsuz devam eden siyasi deneyiminin hem illegal hem de şeffaf olmak gibi istisnai bir özelliği vardı. İllegaldi, çünkü son dönemlere kadar "gerçekten" İslâmî olan bir partinin illegal olmak durumunda olduğunu; kendisini demokratik sistem içinde tanımlayamayacağını ve konumlayamayacağını savunuyordu; şeffaftı, çünkü 163. madde varlığını koruduğu süre içinde bile bu hedeflerini kamu önünde açıkça deklare etti, bu çerçevede örgütlendi ve çalıştı. Onun İslâmcılığı "yeraltındaydı" ama herkese anlatılmalı ve herkesi kucaklayabilmeliydi. "Öncü çekirdek"in kendi içine kapalı tartışmalarına ve eylem kararlarına dayanan klasik illegalitenin niteliklerini ters yüz etti; illegalite, meşruiyetini verili sisteme tasdik ettirme ihtiyacı duymamayı ve sistem içi bir örgütlenmeye gitmemeyi ifade ediyordu. Ve belki de en önemlisi, siyasal mücadele ile siyasal şiddet arasında daima açık bir ayrım gözetti; bu ayrım ve iç siyasal şiddete mesafelilik (Özkan 1992:1013), düşünsel ve siyasal mücadelesinin şeffaflığını tamamlayan boyutlardan biri oldu. Türkiye radikal İslâmcılığı açısından önem taşıyan bu deneyimi, tarihsel ve ayrıntılı olarak betimleyebilmek için Özkan'ın biyografisindeki karşılıklarına bakmak yararlı olacaktır.

Ercümend Özkan'ın siyasi yaşamını üç ana bölümde ele almak olanaklıdır:

1. 1970'e kadar süren Hizbu't-Tahrir (bundan sonra HT olarak anılacaktır) dönemi;

2. Görüşlerinde HT kültürü ağır basmakla birlikte ondan kopmuş olduğu 1970-1980 arasındaki HT sonrası dönem;

3. Kur'an ve Sünnet'le sağlaması yapılmış bir İslâm anlayışıyla vasıflanan 1980 sonrası dönem.

1938 Mucur doğumlu olan Ercümend Özkan, çocukluk ve ilk gençlik yıllarını babasının memuriyeti nedeniyle Kayseri, Ankara, Kırşehir ve İstanbul'da geçirdi (Mukaddes Özkan 1996: 4). 1959 yılında

Ankara'ya geldi. Hukuk Fakültesi'nde ve D.T.C.F.'nin Şark Dilleri Bölümü'nde okudu. Bu dönemde Millet Partisi ve Türk Ocağı bünyesinde bazı siyasi etkinliklerde bulundu. Bu, onun milliyetçi muhafazakar kesimlerle ilk ve son beraberliğiydi. Bu beraberlik kısa sürdü ancak yine bu tarihlerde kurduğu (1960) Basın Haber Ajansı, ölümüne dek temel geçim kaynağı oldu. Bu kuruluş, Türkiye'de basın takibi ve kupür derleme alanında ilklerden biriydi. Özkan, ileriki yıllarda Hizbu't-Tahrir davasından dolayı ömür boyu kamu hizmetlerinden yasaklanacak ve bu kupür derleme merkezi sayesinde devlete muhtaç olmadan yaşamasını bir gurur vesilesi olarak her fırsatta zikredecekti. 1963'te kendisi gibi D.T. C.F'de okuyan bir hâkim kızıyla, Mukaddes Taner'le evlendi. Hiz-bu't-Tahrir ile, düşüncelerini hızla muhafazakar öğelerden arındırdığı ve İslâm'ı "siyasi platforma taşımayı" (Mukaddes Özkan 1966: 7) kafasına koyduğu bu dönemde tanıştı. İlk siyasal çıkışı da, 1967'de, kurucusu Takiyeddin en-Nebhani olan, 1952 Ürdün doğumlu Hizbu't-Tahrir (Kurtuluş Partisi) ile oldu.

Hizbu't-Tahrir, Başbakan Süleyman Demirel'e, ana muhalefet partisi lideri İnönü'ye ve CHP milletvekili Cihat Baban'a yazılmış açık mektuplar, dağıtılan beyannameler[1] ve özellikle de 182 maddelik Anayasa Tasarısı ile gündeme gelmiş ve derhal adli takibata uğramıştır. Aslına bakılırsa, partinin tanınması kendilerini deklare etmelerinin hemen ardından gelen tutuklamalarla olmuştur. Halkı müslüman olan devletleri Dar'ül İslâma çevirmek iddiasında olan, hilafeti önceleyen, hüküm vermede temel ölçü olarak Kur'an-Sünnet-İcma-Kıyas'ı benimseyen, yönetim anlayışı itibariyle Şura Meclisi ile onun seçeceği başkan'ın (halife) otoritesine dayanan, valiler idaresindeki bir eyalet sisteminden söz eden ve şer'i mahkemelerin yeniden kurulmasını öneren HT'cilerin belki de en önemli özelliği, yabancılara ekonomik imtiyazlar verilmesine ve NATO benzeri ittifaklarla, üslerin yabancılara

---

[1] HT'nin Nisan-Kasım 1968 arasında dağıttığı beyannameler şunlardır: "Müslümanların Ölüm Kalım Meselesi"; "İslâm Devleti Anayasa Tasarısı"; "Ormanlar, Petrol ve Diğer Madenler Hakkında Şer'i Hüküm"; " Hristiyanlarla Müttefik Olmak Haramdır: Şer'i Hüküm"; " Hilafeti Kurmak Bütün Müslümanlara Farzdır".

kullandırılmasına karşı çıkmakta oluşlarıydı. 05.08.1967 tarihli *"Hristiyanlarla Müttefik Olmak Haramdır: Şer'i Hüküm"* başlıklı bildiri, bu anti-emperyal tavrın örneklerinden biri olarak zikredilebilir. Düşmanlığın komünizme inhisar ettirilmesinin yanlış olduğunu öne süren bu bildiride, komünizm tehlikesinden korunmak için Batı'ya sığınmanın haram olduğu çünkü hilafetin kaldırılıp dinin hayattan ayrılmasının baş sorumlusunun batılılar olduğu görüşüne yer veriliyordu (T.C. Ankara I. Ağır Ceza Mahkemesi Kararı 1968: 30, 34-35).

Dönemin, Amerikancı politikalara olumlu bakan, sağ muhafazakar partileri destekleyen ve siyasal taleplerden titizlikle kaçınan İslâmî söylemleriyle yakından uzaktan ilgisi olmayan bu radikal çıkış, Kemalist çevrelerden ne denli eleştiri aldıysa geleneksel-muhafazakar çevrelerden de o denli eleştiri aldı; hatta bu ikincileri dehşete düşürdüğü bile söylenebilir. Genellikle dindarlıklarını da önemseyen bir toplumsal kategori oluşturan muhafazakarlar (örneğin bkz. Ahmet Kabaklı (1967); İsmet Giritli (1967a; 1967b); Fehmi Anlaroğlu (1967a; 1967b); Kemal Yaman (1967) gibi isimler), söz konusu sistem karşıtı söylemleri daha ziyade sol çevre ve hareketlerden duymaya alışkın olduklarından HT'yi "komünist" bir örgüt olarak tanımladılar. Örgütü, "kökü dışarıda bir komünist teşkilata bağlı" ve "Moskova (veya Pekin) emrinde çalışan bir komünist yuvası olmakla" suçladılar; HT'cileri de "Türk düşmanı Müslüman maskeli komünistler" diye nitelediler. Sağ muhafazakar kesimin bu tutumunda, HT'nin, yöneticilere (ulu'l emr) itaati koşullandırmasının ve dinin muhafazakar partilerce istismarına karşı çıkışının da önemli bir rolü vardı kuşkusuz. 1950 sonrasında muhafazakarlık, hem dindar hem seküler, hem dindar hem liberal, hem dindar hem Amerikancı olmayı olanaklı kılan bileşimiyle dönemin gözde eğilimi, yükselen değeriydi. İşte HT ideolojisi ve pratiği tam da bu ikircikli bileşimle çelişiyor, ona açıktan meydan okuyordu. İslâmcılık ile Amerikancılığı ikilemler olarak tanımlayıp karşıt kutuplara yerleştiriyordu: HT'nin Anayasa Tasarısı'nın dış politika ile ilgili maddeleri yanında, *"Hristiyanlarla Müttefik Olmak Haramdır: Şer'i Hüküm"* başlıklı bildirisinde de işlenmiş bulunan bu görüşlerin doğruluğuna inandığını ve yaşadığı sürece bunları savunmaya devam

edeceğini söylemesi, Özkan'ın ilk hapis cezasını almasına neden oldu. 13 ay süren HT yargılaması sonunda, 4 yıl ağır hapis ve Bingöl'de 2 yıl zorunlu ikamete mahkum edildi, ömür boyu kamu hizmetlerinden yasaklandı. Hapis cezasını Çamlıdere, Mucur, Adana cezaevleri ile İmroz yarı açık cezaevinde tamamladı. 1982'de ve 1985'de iki kere daha gözaltına alınacak; *İktibas*'ta yayımlanan bir yazı nedeniyle aldığı altı yıl üç aylık hapis cezası ise paraya çevrilecekti.

HT'nin Ürdün kaynaklı oluşu, sol hareketler için de sistemik bir suçlama olagelmiş bulunan "kökü dışarıdalık" iddialarını beslemiş ve güçlendirmişti. Cezaevi dönemi, Özkan'a (1991a:15) bu suçlamayı bertaraf etmek ve Türkiye'ye özgü yeni bir İslâmî hareket oluşturmak konusunda neler yapabileceğini düşünme fırsatı verdi. İşte 1970-80 arası döneme damgasını vuran temel fikirler bu bağlamda gelişti. 1970-80 dönemi, Özkan'ın görüşlerinde HT kültürünün ağır basmaya devam ettiği, siyasi radikalizminin yine fıkhî söylemlere dayandığı ancak HT ile siyasi bağlarının koptuğu dönemdir. İslâm Partisi dönemi olarak da adlandırılabilecek bu dönemde Özkan, düşünsel etkinliklere odaklanmış çalışma grupları oluşturmuş ve bu gruplarda tartışılan konuları yazıya geçirerek kitapçıklar halinde dolaşıma sokmuştu (Kars 1996: 39). Ocak 1981'den itibaren düzenli olarak yayımlanan *İktibas* dergisi[2] de, bir anlamda bu çalışmaların sonuçlarının kamuoyu ile paylaşılmasını sağlamak üzere düşünülmüştü.

1980 sonrası dönemde *İktibas* dergisinde "Selam İle", "Yorum", "Kavramlar" ve "Okuyucu Mektuplarına Cevaplar"[3] başlığıyla yazılar yazan Özkan, düşünsel ve siyasal enerjisini, İslâm'ın İslâm-dışı kirliliklerden arındırılması hedefine yöneltmişti (Erkilet 2000: 186). Özkan'a göre İslâm, a) geleneksel din yoluyla sokulmuş olan ve aslında dinde yeri olmayan görüşlerden ve b) modern/Batılı/laik ideolojiler tarafından sokulmuş olan görüşlerden arındırılmalıydı. İslâm'a geleneksel din

---

2 İktibas, Özkan'ın rahatsızlığından kaynaklanan Ağustos 1987-Kasım 1989 arasındaki kısa mola dışında 35 yıldır yayımlanmaya devam ediyor.

3 Anlam Basın Yayın, Ercümend Özkan'ın vefatından sonra bu yazıları derleyerek ayrı ayrı kitaplar halinde yayımlamıştır. Bu kitapların listesi kaynakçanın arkasındaki seçilmiş okuma listesinde bulunmaktadır.

yoluyla sokulan görüşler, tasavvuf (Özkan 1988: 1993), fıkıh ve mezhepler (özellikle mezhebini din edinme anlamında) (Özkan 1984) ile fetva külliyatları çerçevesinde değerlendirilmiştir. İslâm'a laik ideolojiler yoluyla sokulan görüşleri ise hümanist, sosyalist ve laik-demokratik görüşler olarak sınıflandırabiliriz. Geleneksel ve laik ideolojilerin İslâm'a sokulmasının yarattığı kirlilik ancak Kur'an ve Sünnet'in doğru anlaşılmasıyla giderilebilirdi. Özkan'ın "arı duru" diye nitelediği gerçek İslâm'ın ya da Kur'an İslâmı'nın ortaya konulması ve siyasal mücadelenin temeline yerleştirilmesi gerekiyordu. Özkan'a göre, radikal İslâm ya da köktenci İslâm da zaten buydu: "Köktenci İslâm, İslâm'ın köklerinden gelen İslâm'dır ki, onun kökleri de Kitabullah ve Sünnet-i Resulullah'tadır" (1985: 2).

Bu açıdan bakıldığında, Özkan'ın düşüncesinde, İslâmî mücadelenin siyasallığı ve siyasal mücadelenin partiselliği bakımından hiçbir değişim söz konusu olmamıştır denilebilir. Söz konusu değişim, İslâm'ın tanımlanma biçimine ilişkindir. Bu nedenle, Özkan'ın 1980 sonrası döneminin temel özelliği, "laik" sisteme karşı verdiği siyasal mücadeleye; geleneksel dinsel gruplara ve bunların düşüncelerine karşı giriştiği dinsel mücadelenin de eşlik etmiş ya da eklemlenmiş olmasıdır. Türkiye'de bir İslâm devleti kurulması yönündeki siyasal radikalizmine, gerçek İslâm'a ulaşma yönündeki bir dinsel radikalizmi eklemişti. Bu iç muhalefet zaman zaman yakın çevresinin onu "yeni cepheler açmak" ve "müslümanlara yöneltiği eleştirilerinde aşırıya kaçmakla" suçlamasına neden olacak denli şiddetli hatta acımasız olabiliyordu (Arslantaş 1986). Bu dönemde Özkan, tasavvufun İslâm'dan tamamen ayrı bir din olduğunu savunuyor; uydurma hadisler/fetvalar/fıkhî görüşler yoluyla İslâm'a girmiş olan unsurların Kur'an ve sahih Sünnet temelinde ayıklanması gerektiğini öne sürüyor ve ister istemez de, bu ölçütlere göre "İslâm dışı" olarak tanımladığı geleneksel müslüman grup/hareketlerle karşı karşıya geliyordu. İslâmî bir partinin ve siyasal mücadelenin Kur'an-Sünnet-İcma ve Kıyas'a dayandırılması gerektiği yönündeki klasik HT'ci görüşlerden tamamen kopmuş; İslâmî mücadelenin temel kaynağının Kur'an ve onun ışığında gözden geçirilmiş sahih Sünnet olduğu sonucuna varmıştı. Eskisi gibi

İslâmcılığın temel ibadetlerin oluşturduğu taban üzerinde yer alan çok daha geniş bir ilkeler bütününe yaslanmakta olduğunu düşünüyordu; buna dış güçlerin emperyalist saldırılarına karşı koymak ve iktidarların İslâm dışı uygulamalarına karşı çıkmak da dahildi. Ancak bu değişmezlere eklenmesi gereken önemli bir başka boyut daha vardı: İçe dönük bir eleştiri ve arındırma etkinliği. Aslında bu talebin ardında yatan nedenlerden biri de, geleneksel grup ve hareketlerin verili sistemle muhafazakar bir tutum içinde barışık yaşamakta bir sakınca görmüyor oluşlarıydı:

> Tekrarlanıp duran geleneksel İslâmlığıyla değil midir Müslümanlar kafirlerin kucağına düşmüşler ve hallerinden de rahatsız olmamaktadırlar? ... İslâmizasyon, İslâm'ı İslâm'la engelleme politikasının adıdır Asıl İslâm'a karşı koyabilmek için ondan motifler bulunan karıştırılmış İslâm'a başvurma ihtiyacı her gün artmaktadır ... Kendisine intikal eden bütün mirası herhangi bir tahkikten geçirmeden olduğu gibi kabul etmek bir insanın yapabileceği en büyük kusurdur (Özkan 1985: 2; 1990b; 1991b: 13).

Özkan'a göre, Sünnet ve mezhepler konusunda sorunun temel kaynaklarından biri, İslâmî hükümlerin anlamları ve muhtevaları bakımından değil de biçimleri bakımından önemsenmesi ve benimsenmesiydi. "Değişen Dünyada Yerimiz" (1990a: 64) başlıklı bir yazısında Sünnet'in zamana ve mekana göre değişebilecek biçimsel şeylerle (sakal, kıyafet, yemek yeme biçimleri vb.) sınırlı olmayıp, o konuyla ilgili ayetlerin muhtevasına bağlı olduğunu ve Muhammed Peygamber'in mesajın evrensel anlamını vurgulayan söz ve davranışlarının örnek alınması gerektiğini belirtmekteydi (Özkan 1987: 89-90). Bundan kastı, kurtuluşun, Peygamber'in davranışlarının taklidine değil siyasal mücadelesinin özünün kavranmasına bağlı olduğuydu. Türkiyeli İslâmcıların İran Devrimi'ni önemli bir tarihsel tecrübe olarak değerlendirmelerine olanak vermeyen olumsuz tepkilerin altında mezhepçi tutumların yattığına inanan Özkan, "mezhebi din edinmek" yerine mezheplerin kendilerinin Kur'an ışığında gözden geçirilmesini öneriyordu. Bu bağlamda zikrettiği ilginç örneklerden biri Ebu Hanife'nin örnekliği ile Hanefilerin tutumları arasındaki karşıtlıktı. Ebu Hanife dönemin

sultanına taviz vermediği için hapishanede ve işkence altında ölmüş olmasına karşın bugünkü Hanefiler bu siyasal duruşun evrensel boyutunu örnek almak yerine mezhebin davranışsal ayrıntılarını esas almaktaydılar. Dahası, müslümanlık ortak ekseninde bütünleşmek yerine mezhepleri temelinde ayrılmakta ve birbirlerine karşı olumsuz duygular beslemekteydiler (Özkan 1984: 14). Bütün bu görüşler ve bazı dinî cemaatlere yönelik sert eleştirilerle birlikte gelen "Sünnet'in Kur'an ışığında gözden geçirilmesi" önerisi, Özkan'ın "mezhepsiz" ve "tasavvuf düşmanı" ilan edilmesine ve yalnızlaştırılmasına neden oldu. 1991 sonlarında İslâm Partisi'ni legalleştirme yönündeki girişimlerini engellemiş olan etmenlerden biri de buydu.

Bu dönemde de, İslâmî mücadelenin temelini tebliğ, tebliğin en önemli aracını da parti olarak tanımlıyordu. Parti, inancı yerleştirme (iman), kamuoyu oluşturma (kadrolaşma) ve devlet olma aşamalarından oluşan bir Rabbani yöntemle (Özkan 1988: 285-291) iktidarı ele almaya talipti. Tüzük ve programı Kur'an'dan ve Sünnet'ten çıkarılmış İslâmî bir parti aracılığıyla yapılacak tebliğ, İslâm devletine giden yolu açacaktı. *İktibas*'ta yayımlanan "Tebliğ ve Parti" başlıklı bir yazısında "parti metodu değil tebliğ metodu diyenlerin anlamadığı husus, partinin tebliği (açıklamayı) kişisel olmaktan çıkarıp kitlesel ve örgütlü yapmayı sağladığıdır"(Özkan 1990b: 62) diyordu. Aslında, 1991'deki girişimini de aynı gerekçeyle açıklamıştı. İslâmî bir partinin illegal olmak zorunda olduğu (Özkan 1990b: 10) yönündeki yazılarıyla çelişik görünse de bu girişimin temel nedeni, 141-142 ve 163. maddenin kaldırılmasıyla ilgili hukuki hazırlıklardı. Özkan bu değişiklik gerçekleşirse Türkiye'de komünist ve İslâmî (şeriat esaslarına dayalı) partilerin kurulması önündeki engellerin kalkacağını düşünüyor ve bu olanağı değerlendirmek istiyordu. Partisinin seçimlere katılmayacağını sadece tebliğ amacıyla çalışacağını açıklıyordu (Çelik 1991; Çiçek 1991; İnce 1991).

Bu konuyu istişare amacıyla davet edip görüştüğü dönemin İslâmcıları (çoğunlukla radikal olanlardı) ise, aralarında bir televizyon kurmanın da bulunduğu diğer birçok projesi gibi buna da itiraz ettiler. 1970 sonrası çalışma gruplarından yetişmiş ya da bir biçimde onun

yanında bulunmuş isimlerin çoğu yani eski yoldaşları, partinin verili sistemi tanımak anlamına geleceği ya da "henüz o evreye gelinmediği" (Türkmen 1996: 124) gerekçesiyle parti kurma fikrine karşı çıktılar. Radikal İslâmî hareketlerin Seyyid Kutub'tan devraldıkları "aşamalılık ilkesi" gereğince, siyasallaşma ancak imanın halkın kalbine ve yaşamına yeterince yerleşmesinden sonra söz konusu olabilirdi ve Türkiye'de henüz bu aşamaya gelinmemişti. 1990'ların sonlarına doğru Kutupçu aşamalılık tezi radikal İslamcılar tarafından tekrar tartışılacak ve bu tezin zaman zaman İslâmî hareketlerin önündeki bir engele dönüştüğü dillendirilecekti; ancak Özkan'ın 1991'deki girişimi sırasında ana akım hâlâ Kutupçu tezlerden yanaydı. Sonuçta Özkan İslâm Partisi'ni legalleştirme girişiminden vazgeçti ve kısa bir süre sonra, 24 Ocak 1995'te, geçirdiği bir kalp krizi sonucu öldü.

2000'lere gelindiğinde 1970'lerde beraber yola çıktığı kişilerin ve onların çevresinde halkalanmış grupların çoğu AKP türü sistem içi demokratik partilere yaklaşmış; bir kısmı ise Türkiye müslümanlarının kendi ülkelerinde rahat bir nefes almalarının AB'ye girmekle mümkün olabileceğini dillendirmeye başlamıştı (örneğin bkz. *Avrupa Birliği Süreci ve Müslümanlar Forumu*, 22 Eylül 2002). Özkan'ın HT günlerinden başlayarak siyasal yaşamının tüm evrelerinde ısrarla vurguladığı ve sadık kaldığı antiemperyal tutum ve bunun dinsel/siyasal dayanakları Türkiye müslümanlarının (radikal İslâmcılar da dahil) gündeminden çıkmıştı. Türkiye'deki ABD üsleri ve stratejik ortaklıklar ulusal çıkarlar çerçevesinde değerlendirilmeye başlanmıştı. 11 Eylül ve onu takip eden işgaller, emperyalizmin ve fiziksel sömürgeciliğin kitaplardan okunan bir kuram olmayıp, Üçüncü Dünya halklarının yaşamını kabusa çeviren bir gerçek olduğunu gösterdi göstermesine ama tıpkı 1960'lardaki muhafazakarlar gibi hem demokrat hem liberal hem Amerikancı (ya da AB'ci) hem de İslâmcı olmayı epeydir içlerine sindirmiş bulunanlar açısından bunun yegane sonucu, güçlü emperyal devletin karşısında hizalanma eğilimi oldu. Kendilerinden birinin ya da ehveni şerrin iktidarda olduğunu düşünen İslamcılar da kafaları ciddi biçimde karışmış halde olup biteni izlediler. Emir sahibi kendilerinden, kendi içlerinden gelen biri olunca zaten içselleştirilmiş olan

itaat tam teslimiyete dönüştü. 11 Eylül sonrası dünya konjonktürünün aksine Türkiye'de İslâmcılık kendi başına bir siyaset olmaktan çıkıp, Amerikan tarzı demokrasinin taşeronluğuna koşuldu. Feldman'cı İslâmî demokrasi söylemleri AKP iktidarının yol haritası oldu. Özal döneminin İslâmizasyon politikaları Orta Doğu'da yükselmekte olan devrimci dalganın kırılmasına nasıl hizmet ettiyse, AKP'nin İslâmî demokrasisi de Irak direnişinin kırılmasına hizmet edecek gibi görünüyor. İşte tam da bu bağlamda Özkan'ın 1990'da, Körfez Savaşı sırasında kaleme almış olduğu bir yazısı geliyor akla:

> "İslâmizasyon politikaları Batı'nın empoze ettiği son çarelerdir. Lakin kesinlikle Amerika'yı ve Allah'ı birlikte razı etmek mümkün olmayacağına göre, yalnızca Allah'ı razı edecek İslâm demek olan köktenci İslâm bütün potansiyel gücü ile gelişecektir" (1990c: 8) demişti.

Bu ikilemin (yoksa paradoks mu demeli?) tam on üç yıl sonra, Irak savaşı münasebetiyle müslümanların önüne yeniden gelmiş olması acaba sadece bir rastlantı mı?

Kaynakça

ANLAROĞLU, Fehmi (1967a), "Hizb-üt Tahrir," Yol, 28.07.1967.

------- (1967b), "Yine Onlar," Yol, 22.08.1967.

ÇELİK, Serpil (1991), "Şeriat Partisi Kurulmak Üzere," *İktibas* (Tempo Dergisi'nden alıntılanmıştır), Cilt: IX, Sayı: 151, ss. 47.

ÇİÇEK, Sertuğ (1991), "Demokrasiye Karşı İslâm Partisi," *Cumhuriyet Gazetesi,* 08.08.1991.

ERKİLET, Alev (2000), *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler,* 3.b., İstanbul: Yöneliş Yayınları.

GİRİTLİ, İsmet (1967a), "Komünizm ve Şeriatçılık," *Dünya,* 18.08.1967.

------- (1967b), "Şeriatçılığın Hortlaması," *Milliyet Gazetesi,* 14.08.1967.

İNCE, Selami (1991) "Şeriat Partisi Ne Zaman?" *2000'e Doğru,* Cilt: V, Sayı: 8, ss. 30-31.

KABAKLI, Ahmet (1967), "Hizb-üt Tahrir," *Tercüman Gazetesi,* 28.05.1967.

KARS, Memduh (1996), "Hayatı ve Mücadelesi," *İktibas,* Ercümend Özkan Özel Sayısı, (205), ss. 38-41.

ÖZKAN, Ercümend (1984), "Aylık Dergi: İktibas Dergisi Sahibi ve Yayımcısı Ercümend Özkan ile Bir Söyleşi," *İktibas,* Cilt: IV, Sayı: 74, ss. 18-20.

------- (1985), "Selam İle," *İktibas,* Cilt V, Sayı: 104, ss. 2, 9.

------- (1987), "Ercümend Özkan (Sor Yayıncılığın Sorularına Cevapları)," *Soruşturma II: Kur'an ve Sünnet,* İstanbul: Sor Yayıncılık, ss. 81-103.

------- (1988), *İnanmak ve Yaşamak,* İstanbul: Yöneliş Yayınları.

------- (1990a), "Değişen Dünyada Yerimiz," *İktibas,* Cilt: VIII, Sayı: 140, ss. 62-65.

------- (1990b), "Tebliğ ve Parti," *İktibas,* Cilt: VIII, Sayı: 136, ss. 8-10, 62.

------- (1990c), "Timsahın Gözyaşları," *İktibas,* Cilt: IX, Sayı: 147, ss. 5-8.

------- (1991a), "İslâmî Parti Olur mu?" *İktibas,* Cilt: IX, Sayı: 150, ss. 11-19

------- (1991b), "Satılmışlıkta Ortak Olanlar İslâm Olamazlar," *İktibas,* Cilt: IX, Sayı: 148, ss. 13.

-------- (1992), "İslâm ve Terör (Dehşet)," *İktibas*, Sayı: 164, ss.10-13 (Bu yazı İktibas Dergisi'nin *Ercümend Özkan Özel Sayısı*'nda da (205) yayımlanmıştır).

-------- (1993), *Tasavvuf ve İslâm*, Ankara: Anlam Basın Yayın.

T.C. ANKARA I. AĞIR CEZA MAHKEMESİ (1968) *Karar*, Ankara: Ankara Yarı Açık Cezaevi Matbaası.

TÜRKMEN, Hamza (1996), "Dayanışmada Ölçü ve Açıklanmamış Bir Özeleştiri," *İktibas*, Ercümend Özkan Özel Sayısı (205), ss. 121-124.

YAMAN, Kemal (1967), "Milliyetçiler Derneğinin Bildirisi," *Milliyetçiler Derneği* Konya Şubesi, 03.08.1967.

Seçilmiş Okuma Listesi

Ercümend Özkan'ın İktibas Dergisi'ndeki Yazılarından Derlenmiş Olan Kitaplar:

ÖZKAN, Ercümend (1995) *İnanmak ve Yaşamak I*, 2.b., Ankara: Anlam Basın Yayın.

-------- (1997) *Selam ile I*, Ankara: Anlam Basın Yayın.

-------- (1999) *İnanmak ve Yaşamak II*, Ankara: Anlam Basın Yayın.

-------- (1999) *İnanmak ve Yaşamak III*, Ankara: Anlam Basın Yayın.

-------- (2000) *Tasavvuf ve İslâm*, 3.bs., Ankara: Anlam Basın Yayın.

-------- (2001) *Ercümend Özkan Yazıları*, Ankara: Anlam Basın Yayın.

-------- (2002) *Selam ile II*, Ankara: Anlam Basın Yayın.

Ercümend Özkan ile Yapılmış Bir Söyleşi:

BİRCAN, Abdullah Burak & Mehmed Kürşat ATALAR (1997) *Ercümend Özkan ile İslâmî Hareket Üzerine -Söyleşi-*, Ankara: Anlam Basın Yayın.

Devşirenler ve Devşirilenler[*]

I.

Çok-kültürlülük ve çok-kültürlü toplum kavramları, kendilerini kuşatan kuramsal sistemlerle birlikte yüzyıl sonunun popüler tartışma alanlarından birini oluşturdular. Aslına bakılırsa, çok-kültürlülük, kavramsal bir üçlemenin ayaklarından birini oluşturuyor, bu nedenle de kendisini karşıt ya da kardeş kavramlara yaslanarak tanımlamak daha doğru gibi görünüyor. Çok-kültürlülük kavramını çağdaş sosyolojinin gündemine getiren azınlıklar sorunu olmuştur. Sistemin azınlıklarla ilişkilerini düzenleyen ilkeler ya da onlarla "başa çıkmada kullandığı stratejiler", düzen problemi ile yakından hatta işgüzarca ilgilenen sosyolojinin başlıca ilgi alanlarından birini oluşturmuştur. Amerikan sosyolojisinin ana akımını oluşturan işlevselci sosyoloji, azınlıklarla ilişkiler sorununu, düzene nasıl eklemlenebilecekleri sorusu çerçevesinde ve asimilasyoncu bir yaklaşımla tartışmıştır. Irklar ve etnik gruplar arasındaki ilişkileri inceleyen Robert Park gibi sosyologlar çözümlemelerini, toplumdaki ikincil grupların ya da azınlıkların "egemen grubun değerleriyle kültürünü fiilen kabul edip içselleştirmeye başlaması"nın (Marshall 1999: 42) beklendiği asimilasyoncu bir modele dayandırmışlardır.

---

[*] Bu yazı ilk olarak *Avrupa Günlüğü Dergisi*'nin 2. sayısının 225-236. sayfaları arasında yayımlanmıştır.

Aynı dönemde, asimilasyon (özümseme) kavramını biyolojik süreçlerle analojiler kurarak tanımlamaya çalışanlar da vardır. Toplumsal asimilasyon süreci, dışarıdan alınan maddeleri hazmederek birbirleriyle uyumlu hücrelere dönüştüren biyolojik organizmaların gerçekleştirdiği fizyolojik özümseme süreçlerine benzetilmiştir:

> Bu fizyolojik özümsemenin özdeş hücrelerin ortaya çıkışı ile sonuçlanmayıp, organizmanın -ne kadar karmaşık olduğundan bağımsız olarak- bütününe uyum sağlamış olan ve onun içinde normal olan farklı tipte hücrelerin ortaya çıkışı ile sonuçlandığına dikkat etmek önemlidir. Benzer şekilde toplumsal özümseme de, bütün birimlerin tam bir özdeşleşimini gerekli kılmaz; yabancı kökenli karakteristikleri elimine etmek ve onların hepsini yapıya ve yeni kültürel birimin işleyişine yumuşak bir biçimde uymaya muktedir hale getirecek türden şekillendirimler gerektirir (Fairchild 1955: 276-277).

Çok-kültürlülük modeli, azınlıklar sorununa ilişkin bu özümsemeci yaklaşıma bir alternatif olarak sunulmaktadır. Azınlıklarla ilişkiler konusundaki yaklaşımları bir ölçek üzerinde sıralayacak olursak, çokkültürlülüğün özümsemeci yaklaşımın karşı kutbunu oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ölçeğin ortasına yerleştirilebilecek olan üçüncü kavram ise eritme potası/kabı (melting-pot) kavramıdır. Eritme kabı kavramsallaştırması, daha çok melezleşme biçiminde tercüme edilebilir ve adını, "içinde metallerin çok yüksek ısı kullanılarak eritildiği, bazen yeni bileşimlerle birbirine karıştırıldığı... kaptan alır" (Marshall 1999: 206). Juan Goytisolo gibi 'melez güzeldir' anlayışına bağlı olan düşünürlerin hararetle savunduğu bu alternatif, kendisini arkalayan sosyolojik ve antropolojik perspektif açısından değerlendirildiğinde, göçmenlerin ve farklıların "eritilmesi" ilkesine yani özümsemenin dolaylı bir biçimine dayanır. Zaten melezleşme, hemen daima "diyaspora kimlikleri" (Marshall 1999: 407) ile ilgili bir tartışma olagelmiştir. Stewart ve Glynn (1981: 177) de, eritme potası kavramını, "her tür ulusal kökenden insanın karışık evlenme ve kültürel özümseme yoluyla harmanlandığı" bir kültürel süreci adlandırmak için kullanmakta ve ironik bir dille henüz "eritilememiş" çeşitli tiplerde Amerikalının varlığına dikkat çekmektedirler. Onlara göre özümseme, bu harmanlamanın kâmil

biçimidir. Kültürel çoğulculuk ise, "kültürel farklılıkların bir eşitlik temeli üzerinde sürdürülmesine izin vermek" (Stewart & Glynn 1981: 177) demektir ve gerçekleşebilmesi için gerek özümsemeden gerekse eritmeden daha fazlasını gerektirir. Örneğin, yabancıların ya da toplum içindeki tabi grupların "kendi değerlerine bağlı kalmayı sürdürmekle birlikte", egemen grubun yanında ve onunla beraber yaşama yeteneği göstermesini içerir (Marshall 1999: 42).

Bu noktada, üzerinde durulması gereken önemli bir ayrım var: toplumsal bir gerçeklik olarak çok-kültürlülük ile bir ideal olarak çok-kültürcülük. "Bir ideal olarak çok-kültürcülüğün, kültürel çeşitliliği övmesi nedeniyle, erken dönem ırk, etnisite ve göç araştırmalarının pek çoğunda varsayılan asimilasyoncu idealin karşıtı bir modeli yansıttığı söylenebilir" (Marshall 1999: 126). Buradan da anlaşılacağı üzere, çok-kültürlülüğün toplumsal gerçeklikte yaşanması ayrı bir şeydir; bir toplumsal çözümleme modeli ya da hayata aktarılması gereken bir sosyo-politik ilkeler dizgesi (bir ideoloji) olarak önerilmesi ayrı bir şeydir, işte bu ikincisine çok-kültürcülük adını verebilir ve onu çok-kültürlülükten ayrıştırabiliriz. Buna bağlı olarak da, öncelikle çok-kültürlülüğün ve çok-kültürcülüğün kapitalist dünya-sistem bağlamında ne ölçüde gerçekleştirilebildiğini; ABD ve Britanya gibi çok-kültürlü toplumun ideal örnekleri olarak takdim edilen toplumların gerçekten çok-kültürlü ideale yaklaşıp yaklaşamadıklarını tartışmak ve nihayet çok-kültürcülük ideolojisinin politik işlevlerini ortaya koymak gerekmektedir.

II.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, çok-kültürlü toplumsal gerçeklik hakkındaki değerlendirmeler fazla iyimser değil. Örneğin, modern dünyada kültürel çoğulculuğun toplumsal bir gerçeklik olmaktan çok bir ideal olduğuna dikkat çeken Anthony Giddens, çoğulculuk modelini "içerisindeki sayısız farklı alt-kültürün aynı derecede geçerli olarak tanındığı, gerçekten de çoğulcu bir toplumun gelişimi için çaba göstermek" (2000b: 251) biçiminde tanımlıyor. Amerikan ve İngiliz deneyimlerinin eşitlik ve çoğulculuktan ziyade özümsemeye yönelik

olduğunun altını çiziyor. Batıda giderek yaygınlaşan ırkçılık eğilimine değiniyor ve özümseme, eritme potası ve çoğulculuğun bir bileşiminin daha akılcı ve olası olduğunu belirtiyor. Zaten, batının kendi içindeki azınlıklara ve kapitalist dünya-sistem içinde azınlık konumuna düşürülmüş halklara yönelik politikalarının genel bir değerlendirmesini yaptığımız takdirde karşılaşacağımız manzara, Giddens'ın iyi niyetlerini bile safdillik konumuna düşürecek denli tek-kültürcüdür. Mills'in Amerikan iktidar seçkinlerini tanımlamada kullandığı özelliklere benzer biçimde "beyaz" olan kültürünü ülke içinde azınlıklara, ülke dışında da bağımlı halklara dayatmakla nitelenen ve batının kendi içindeki çeşitlenmelerden kaynaklanan (ulusal/tarihsel kimlik farklılaşmaları türünden) küçük nüanslar dışında hiçbir farklılaşmaya tahammül edemeyen bir tek-kültürcülüktür bu.

Bu dayatmacı tek-kültürcü yaklaşıma ilişkin üç örnek üzerinde durmak istiyorum:

1) Batı toplumlarının kendi göçmenlerine ve azınlıklarına yönelttikleri "yabancı düşmanlığı" -ki bu düşmanlık sadece halk katlarında söz konusu olan bir düşmanlık değildir, siyasilerin izledikleri politikalarda da kendini göstermektedir-;
2) Bosna-Hersek gibi kendi içinde bir çok-kültürlülük deneyimi yaşamış olan toplumların etnik-ırkçı Avrupalı güçlerin acımasız saldırılarıyla yok edilmesine karşı batının gösterdiği yürek acıtan duyarsızlık;
3) Yine batının, Rusya gibi soğuk savaş dönemi boyunca baş düşmanı olarak tanımladığı bir devletin Çeçenlere karşı giriştiği soykırıma karşı gösterdiği derin kayıtsızlık hatta el altından destekleme tutumu.

İlk olarak yabancı düşmanlığı üzerinde duralım. Zygmunt Bauman *Siyaset Arayışı* adlı kitabında, batılı siyasi seçkinlerin, küresel belirsizlik ve güvensizlikten kaynaklanan varoluşsal endişeleri "özel emniyet alanına" yani "halkın emniyete yönelik tehditlere gösterdiği ilgiye" (2000: 58,60) yönlendirdiklerini belirtiyor. Bir başka deyişle yöneticiler, saptanması ve yarattığı sorunlara çare bulunması çok daha güç

olan sorunlar üzerinde durmak yerine politikalarını asayişle ilgili abartılı gösterilere odaklamaktadırlar:

> Sınırları göçmenlere kapatmak, tımarhane yasalarını sıkılaştırmak, rahatsız edici ve kınanacak eğilimleri olduğundan şüphelenilen davetsiz yabancıları toplayıp sınırdışı etmek için hala yerel devlet güçleri seferber edilebilir. Bu güçler, suçlularla savaşarak idman yapabilir... suçlara karşı sert bir tavır alabilir... iş arayan yabancılara ve dışarlıklı istilacılara karşı ... verilen savaşta enerjilerini ve kararlılıklarını sergileyerek birikmiş endişenin en azından bir kısmını giderebilir... Kanun ve düzen sorunu da, etnik, ırksal ya da dini azınlıkların ve daha genel olarak yabancı hayat tarzlarının, sapkın ya da sadece "anormal" her şeyin sorunlu mevcudiyetiyle tekrar içiçe girer (Bauman 2000: 60-61).

Bauman, İngiltere ve Danimarka örneklerinde ele aldığı "yabancı düşmanı" politikaları, küreselleşen dünyanın beraberinde getirdiği belirsizliklerin bireylerde yarattığı varoluşsal kaygılarla açıklamaktaysa da, biz biraz daha ileri giderek bu dışlayıcı tutumun -batı açısından- çok daha gerilere uzanan endemik bir eğilim olduğunu öne sürebiliriz. Nitekim Jeffrey Weeks de, Amerikan politikasının aslında tekkültürcü bir politika olduğunu vurguluyor ve farklı olanları eritip tek bir potada birleştirdiğini öne sürüyor. Weeks'e göre, "farklılıkların büyük Amerikan potasında eritildiği asimilasyon felsefesinin hala büyük bir albenisi var" (1998: 97).

Almanya'daki çok-kültürcü eğilim için de benzer değerlendirmeler yapılmıştır. Ayata, çok-kültürcü söylemin akademik dünyada ve medyada ciddi bir yankı bulmasına karşın siyasal arenada benzer bir önem kazanamamış olmasına dikkat çekmektedir. Ayata'ya (1999: 17) göre, "bu projenin fikirlerine bunu sağlayacak siyasi bir tesir kazandırılamamıştır". Dahası çok-kültürcülüğün göçmenleri kendi yerel kültürleri içine sıkıştırarak, o kültürleri birer kült haline getirmeye zorladığını ve bunun da olası karışma ve kaynaşmaları engelleyen bir faktör olduğunu ileri sürenler de var. Bu bağlamda Kanada ve Almanya'ya ilişkin örnekler üzerinde duran Yürüşen (1996) ve Kaya benzer sonuçlara ulaşıyorlar. Örneğin Kaya'ya (1999: 52) göre, çok-kültürcü ideolojinin amacı aslında "merkezkaç kuvveti olma özelliğine sahip ve piyasa

ilişkilerinde dezavantajlı konumda bulunan etnik azınlıkların muhalif yanlarını biraz olsun kontrol altına almaktır".

Batıya ilişkin iç tartışmaları bir yana bırakıp, batının çevre ülkelerdeki çok-kültürlülük deneyimlerine yönelik uygulamalarını hatırlayalım. Bosna bu anlamda çok dikkat çekici bir örnek oluşturuyor. Bosna'da kendi girişimiyle gözlemci olarak bulunmuş ve buradaki tanıklıkları *Saraybosna Yazıları* (1996) başlığıyla kitaplaştırılmış olan gazeteci ve düşünür Juan Goytisolo'nun bize sunduğu birkaç çarpıcı istatistikle başlayalım. Bunlar yaklaşık bir yılın bilançosunu veriyor bize, soykırım ve parçalanma sürecine ilişkin gerçek rakamlar aslında çok daha yüksek.

> "140 bin ölü,.. .151 bin yaralı, ... 1 milyon 835 bin 'ikametgâhını terk etmiş kişi', Sırbistan-Karadağ toplama kamplarında 156 bin tutuklu, 12 bin 100 sakat ya da özürlü, ... yaklaşık 38 bin tecavüze uğramış kadın, ... 5 bin 39 savaş suçlusu, 169 toplama kampı, yerle bir edilmiş... 72 köy, yıkılmış 559 cami" (Goytisolo 1996: 18, 24).

Saray-bosna adının bir kozmopolitizmi simgelediğine ve farklılıkların, bir dışlanma nedeni olmayıp yeni bir yapıya yol açan bereketli melezliklerin kaynağı olduğuna inanan Goytisolo'nun, batının Bosna soykırımı karşısındaki tavrına yönelik eleştirileri çok keskin:

> Haçlar ve müslüman mezar taşlarından oluşan diziye anıtsal bir mezar dizisi daha eklemek gerekiyor: tarihsel sırayla 1948 BM İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, 1950 İnsan Hakları... Şöyle de bir mezar yazısı yazmalı: 'Avrupa Birliğinin saygınlığı ve Birleşmiş Milletler Örgütü'nün güvenirliği burada yatıyor, Saraybosna'da öldürülmüştür (1996: 21, 32).

Bosna-Hersek çok-kültürlü, çok-dinli bir yapıydı; 1990'lı yıllarda bütün dünyanın ve daha da önemlisi -aynı on yıl içinde- her düzlemde çok-kültürlülük tartışmalarını gündeme getiren batının gözleri önünde "temizlendi", parçalandı ve gümüş bir tabak içinde öjenist (soyarıtımcı) politikalar izleyen neo-faşist Sırp komitacılarına sunuldu. Hem de, Goytisolo'yu "Saraybosna kuşatmasına yoksa Unprofor da mı katılıyor?" (1996: 61) diye sorma noktasına getiren göz boyamacı bir güvenlik çemberi altında. Öyle bir çember ki, Karadziç'in milislerini,

Cumhurbaşkanı yardımcısı Turahliç'i BM askerlerinin elinden alıp onların gözleri önünde öldürmekten alıkoyamıyor.

Etno-dinsel çerçevede benzer bir temizlik yıllardır Çeçenistan'da sürdürülmektedir. Çeçen Göçmenler ve Yerinden Edilmiş İnsanlar Komitesi başkanı Magomed Gidizov, Çeçenya'da 167.000 göçe zorlanmış kişi bulunduğunu ve bunlardan en zor durumda olan 6000 kişiye geçici barınak sağlamak amacıyla 5 merkezin hizmete girdiğini açıklamıştı (CIBE 2001: http://www.nohchy. org.ge/english/index.html). Geri kalan 161.000 kişinin akıbetinin ne olacağına ilişkin sorular ise yanıtsız kalıyor. Sivil halkın zorla yerinden edilmesi veya gerilla savaşına yardım ettikleri gerekçesiyle toplama kamplarına alınması Çeçenistan gerçeğinin sadece bir yönü. Diğer yönünde ise, katliamlar ve toplu mezarlar var.

Human Rights Watch'ın Moskova temsilcilik başkanı Diderik Lohman, Hankala askeri üssü yakınındaki Sağlık köyünde bulunan toplu mezara ilişkin açıklamasında, "ölenlerin hepsinin Çeçenistan için tipik olan yerleşim yerlerinde yapılan temizlik operasyonları sırasında, kontrol noktalarında ve gece operasyonlarında tutuklanmış olduklarını açıklamış" ve ellerinde "kayıp olan 130 sivilin listesinin" bulunduğunu belirtmişti (Merjo 2001: http://www.kavkaz.org/turkish/haber/2001/05/26/haber6.htm). Savaş boyunca sadece altı Rus askerinin mahkeme edildiğini; Çeçen tarafının Hankala yakınlarında, aralarında kadın ve çocukların da bulunduğu 200 kişinin katledildiğine ilişkin iddialarının araştırılmadığını; daha önce bulunmuş olan onlarca toplu mezara ilişkin araştırmaların da ciddi olmadığını bu örnekler arasında zikretmek, Bosna deneyimi ile Çeçen deneyimini karşılaştırmak bakımından anlamlı ipuçları verebilir. Bosna gibi Çeçenistan da hiçbir zaman egemen bir devlet olarak kabul edilmedi.

> "Buna bağlı olarak da, ülkede gerçekleştirilen bütün insan hakları ihlalleri Rusya'nın "iç işi" sayılıyor; BM ilkeleri arasında yer alan 'self-determinasyon', 'dekolonizasyon' ve 'yabancı ülke hakimiyet ve işgaline karşı çıkma' ilkeleri bu üvey kardeş için devreye sokulmuyor" (Erkilet 2001: 12).

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra yeni federasyonun kurulma sürecine katılmayarak bağımsızlıklarını ilan eden (Dudayev 1996:140) Çeçenlerin dünya-sistem içinde maruz bırakıldıkları muamele ile, "1992 nisanında. Bosna'nın bağımsızlığının oylandığı referandumdan evet çıkmasından iki ay sonra dünyaları aniden kül olan" (Goytisolo 1996: 58) Bosnalıların yaşadıkları arasındaki paralellik bir tesadüften ibaret değil kuşkusuz. Tek-kültürcü, tek-dinci, soyarıtımcı Batılı perspektifin 90'lara damgasını vuran dışavurumları olmak anlamında içsel bir bağ var aralarında. Bu yıllarda, etno-dinsel-kültürel temizlik operasyonları sistematik olarak sürdürülürken kuramsal çok-kültürlülük tartışmalarının eşzamanlı olarak sosyal bilimin gündemine sokulması, Turahliç'i koruyan Unprofor'un gözboyamacı güvenlik çemberi kadar sanaldır, içi boştur. Goytisolo'nun sorduğu soruyu tersine çevirip soralım: Üçüncü Dünyanın kuşatmasına çok-kültürlülük/çok-kültürcülük tartışmaları da mı katılıyor?

III.

Bu soru bizi, çok-kültürlülük tartışmalarının (ya da çok-kültürcülük ideolojisinin) politik işlevini sorgulama noktasına getiriyor. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, çok-kültürlülük söylemi, genelde toplum içindeki özelde de azınlıklar ile çoğunluklar/egemenler arasındaki güç ilişkilerini bir sis perdesinin ardına gizlemektedir. Toplumsal yapının ayrılmaz bileşenleri olan toplumsal denetim ve hegemoniyi, "azınlıkların kimliklerinin siyasal araçlar kullanılarak kamu alanına yansıtılması" (Yürüşen 1996: 64) tartışmasına sınırlandırarak, asıl soruyu yani Kim Yönetiyor? sorusunu geri plana atmaktadır. Çok-kültürlü toplumda yöneten, hoşgören ya da tanınma sağlayan bir karar vericinin ve onun bir yönetim ideolojisinin varolduğu gerçeğini buharlaştırmaktadır, ikinci olarak da, "azınlıklar ile çoğunluklar" ve "yenenler ile yenilenler" arasındaki ilişkinin karmaşık doğasını hemen hiç hesaba katmamakta, daha doğrusu gözlerden ırak hale getirmenin ustalıklı yollarını icad etmektedir. Yukarıda sözünü ettiğimiz düzen probleminin yönetenler açısından taşıdığı önemi, çok-kültürlü toplumun temel yapısal süreçlerine hangi inancın, hangi ideolojinin yön vereceği

sorusunu es geçmektedir. Oysa bu, Bauman'ın deyişiyle "ıskalanamayacak" kadar önemli bir sorudur.

Çok-kültürlü toplumun iskeleti hangi ilkelere dayandırılacaktır? Egemenlerinkine mi (yani beyaz-protestan-kuzeyli vb.) yoksa erimeleri için gözünün içine bakılan halklar ve dinler çoğulluğununkilere mi? Bu temel ve kritik bir sorudur ve kanımca, gerek ulusal devletler içindeki gerekse dünya-sistem içindeki çok-kültürlülük olasılıklarının gerçekçi biçimde değerlendirilebilmesi, bu soruların cevaplanmasına bağlıdır. Burada küçük bir ayrıntıya yer vermeden geçmeyelim: Kapitalist dünya-sistem ve batılı beyaz devletlerin iktidarları, kendi içlerindeki çoğul ve yabancı kültürleri ancak "küçük anlatılar" olarak kalmaya razı ve onunla sınırlı kaldıkları sürece -o da belki- ve ancak kültürel hayata ilişkin bazı ayrıntılarda hoş ve eşit görebilirler.

Kapitalist dünya-sistemin şekillenmeye başladığı dönemden bu yana ardı ardına yenilgiler yaşayan halklar -Afrika, Asya, Ortadoğu, daha doğrusu dünyanın batılı olmayan bütün ulusları- yenenlerle aralarında gelişen ve İbn-Haldun tarafından çok çarpıcı biçimde çözümlenmiş olan garip ilişkinin doğasını yeni yeni kavramaya başladılar. İbn-Haldun, önemli eseri *Mukaddime*'de (1988 Cilt I: 374-376) bu karmaşık ilişkiyi şöyle çözümlemişti:

> Nefis ve kalp daima kendi kavimlerine galebe çalmış ve kendi kavmine boyun eğdirmiş olanların olgunluk ve üstünlüklerine inanır. Bu da, ... boyun eğmesinin... kendisini yenen kimsenin kemal ve fazilet sahibi olmasından ileri gelmiş olduğu inanında olmasından ve bu hususta yanılmasından ileri gelir... Buna inandıktan sonra bütün iş ve hareketlerinde kendisini yeneni örnek edinir ve ona benzemeye çalışır. Yahut kendisine üstün gelen kimsenin galebesinin asabiyetten, şecaat ve kuvvetten ileri gelmeden, onun alıştığı adet, mezhep ve mesleğinden ileri geldiği vehmine kapılır... İşte bu gibi sebeplerden dolayı yenilgiye uğrayan kimse giyim ve kuşam, hayvana binmek, silahlanmak ve bütün diğer hâl ve işlerinde kendisini yeneni örnek edinir... Bunları gören, bu hallerin istila belgesi olduğunu hikmet gözü ile görebilirler.

Yukarıdaki dikkate değer çözümleme, yapısal bir aşağılık kompleksi doğuran yenilgi ya da bağımlılık ortamlarının, asimilasyonu çift

yönlü ve karşılıklı olarak üretmeye elveren bağlamlar oluşturduğunu öne sürmektedir. İbn-Haldun'un işaret ettiği gibi, bu, sadece egemen toplumların sömürgeci eğilimlerinin bir ürünü değildir; yenilgileri ortadan kaldırmanın tek yolunun galiplere benzemek olduğu yönündeki genel geçer savı canı gönülden benimsemiş olan mağlup toplumların/toplulukların da yeniden üretilmesine katkıda bulundukları döngüsel bir süreçtir.

Bu kısır döngünün doğasına ilişkin farkındalık, askeri ya da ekonomik/endüstriyel alanlarda yenilgiye uğramış bulunan toplum/toplulukta ortaya çıkan direnme ve kapanma belirtileri ile kendini göstermektedir. Bu eğilimler, Said Halim Paşa tarafından, gönüllü asimilasyona karşı duruşu simgeleyen hayat belirtileri olarak tanımlanmışlardır. *Toplumsal Çözülme: Buhranlarımız* adıyla derlenen kitabının "Bağnazlık" başlığını taşıyan bölümünde, batının doğu ile ilişkilerini önce Haçlı mantığı ile ardından da uygarlaştırma misyonu çerçevesinde kurduğunu hatırlatıyor ve doğulu halkları sürekli olarak bağnazlıkla suçlamasının nedenini sorguluyor:

> Sonunda sözde bağnazlığın derecesini bencil amaçlarına gösterilen direncin derecesiyle ölçtüklerini de anladık... Batı'nın Doğu'ya düşmanlığının... bilinen uygarlaştırma politikasına sürekli set çeken İslâmî kişiliği yok edememekten doğan derin bir öfkenin sonucu olduğunu söyleyebiliriz (Said Halim Paşa 1985: 116).

Said Halim Paşa'nın, İslâmî kişiliği "bencil amaçlara karşı gösterilen direncin" dayanağı olarak tanımlamasının nedeni, kültürlerarası alışverişteki seçicilik ilkesinin ayırdında oluşudur. Bu, kültürün farklı kültürlerle temas halindeyken kendi temel anlam ve değerlerine uygun düşen, en azından onlarla çelişmeyen öğeleri alması; çelişenleri ise dışlamasıdır. İbn-Haldun'un yenik toplumlarda gözlediği istila belgesi ise, bu seçiciliğin yitirilmesi durumundan ibarettir. Anlamları, değerleri, normları, giyim ve kuşam tarzlarını, süsleme ve bezeme anlayışlarını, kısaca yaşama ilişkin herşeyi alan, herşeye öykünen toplumun/topluluğun içsel istilasıdır bu. Bu açıdan bakıldığında, kültürlerarası etkileşimde karşılaştığı her öğeyi içine alan, onları Goytisolo'nun deyişiyle "çorap gibi tersine çeviremeyen" (1993: 93) kültürler kendileri

olmaktan çıkarlar. Bu, bütünselliğin ve tutarlılığın yitirilişi; bir varlığı "o" kılan temel tanımlama çerçevesinin parçalanması anlamına gelir. Bu noktada, çok-kültürcü çözümlemede yoksanan gücün önemi ortaya çıkar. Çünkü, siyasal düzlemde güçsüzlüğün ve iktidarsızlığın doğrudan sonucu öykünmecilik ve asimilasyona gönüllü olarak teslim olmaktır; bunların doğrudan sonucu ise kültürel özerkliğin ve buna bağlı olarak da devşirme kapasitesinin yitirilmesidir.

Devşirme kapasitesi ile, tekbiçimleştirmeyi ya da kendine benzetmeyi değil; yaratıcı dönüştürücülük kapasitesini kastediyorum. Kendinden farklı olandan -kendi içsel bütünlüğünü yitirmeden-beslenebilme ve her düzlemde başkalarını besleyebilme kapasitesinden. Aslında bu yetiler uygarlık yaratma yetileridir. Uygarlık yaratma yetisi, eklektik bir melezliğe, Goytisolo'nun iddia ettiği gibi "piçliğe" ya da yalınkat çoğulluğa karşılık gelmez. Çoğulluğun sağladığı zengin kültürel malzemeden yararlanarak, kendi kültürel anlamlarını en verimli biçimde dışlaştırabilme olanağına karşılık gelir. Kısırlaşma ve çöküntünün, "Arapların dışarıya sırt çevirip kendi içlerine kapanarak, Yunan, Roma, Pers ve Hint mirasını özümsemekten, ... dahice bir kültürel dönüştürüm uygulamaktan vazgeçtikleri gün" başladığını öne süren Goysisolo'ya (1993: 91), İbn-Haldun'un parlak çözümlemesine yaslanarak ve dahice bir kültürel dönüştürüm uygulayabilmenin egemenlerin bir özelliği olduğunu hatırlatarak göndermede bulunmak istiyorum.

Devşirme kapasitesinin yitirilmesi sadece yenilgi durumlarına özgü değildir kuşkusuz. Azınlık olma durumunun önemli belirleyenlerinden biridir aynı zamanda. Afrika kökenli Amerikalılarda sıkça gözlenen bedensel yeniden-biçimlendirmeler -kıvırcık doğası giderilmiş, düzeltilmiş ya da sarıya boyanmış saçlar, batılı giyinme ve süslenme biçimleri ve giderek ten rengini beyazlatmak amacıyla katlanılan operasyonlar- kısaca devşirilmeye yatma tutumunun bedensel dışavurumlarından ibarettir. Bir başka deyişle kültürel yabancılaşmanın göstergesidir: "Kişinin kendisini kendisi olarak değil, daha çok bir başkası olarak algılaması durumunun" (Şeriatı 1985a). Kaynağı köleci düzenlemelere dek uzanan bu yabancılaşma ve özümsenmeye tepki olarak ortaya çıkan Afro-Amerikan söylem

ise, kaçınılmaz olarak yabancılaşmanın bu biçimsel göstergelerinden kurtuluşu vurgulamış ve Afrikalı köklerini simgeleyen formlara -kıvırcık saçlara, Afrika'ya özgü giyim biçimlerine ve kara olan herşeye- sımsıkı sarılmıştır. Bu, Said Halim Paşa'nın uygarlaştırma projesine set çektiğini söylediği İslâmî kişiliğin Afrikalı karşılığıdır. Asya, Afrika, Ortadoğu ülkelerinin tamamında batının "bağnazlık" adını verdiği tutunum biçimi ağırlık kazanıyor ve güçleniyorsa, bu, yenilmişlerin artık devşirilmeye yatmadıklarını göstermenin simgesel bir yoludur. Yeniden inşa etkinliğinin (özgün uygarlıklarını yeniden yaratma etkinliğinin) üzerine kurulacağı tabanı oluşturma çabasıdır. Said Halim Paşa'nın ima ettiği canlılığın belirtisidir. Afrikalı'ya "senin medeniyetin yoktur", "sen kültür yapamazsın" (Şeriatı 1985b) diyen batıya verilen bir karşı-cevaptır. Batılı olmayan ulusların bu önlenemez 'kendi üstüne düşünme' girişiminin, modernist tekbiçimleştirme, tek-kültürleştirme, soyarıtma etkinliklerini umarsız hâle getirdiği noktada çok-kültürlülük tartışmaları gündeme gelmiştir. Artık batı, doğuluların da kültür yaptığını kabul ediyor; hatta o kültürün dünya-sistem içindeki kültürler arasında bir kültür olmasına bile anlayışla yaklaşıyorsa, bu, onlara yerlerini göstermek içindir. Yerleri, her ikisi de "beyaz" ve "uygar" olan ulusal bağlamlarda ve dünya-sistem içinde "küçük anlatılar" olarak diğer kültürler arasındaki yerlerini almaları ve kendilerine tanınan kültürel bazı ayrıcalıklarla yetinmeleridir. Buna neden gerek duyulduğu sorusuna verilebilecek olan cevap ise, önlenmesi gereken dip akıntılarının yaşanmakta oluşudur. Goytisolo' (1993: 82-84)nun deyişiyle:

> [Batı] yavaş yavaş gizliden gizliye üçüncü dünyalaşmada; günümüzde kültür Fransız ya da İspanyol olamaz, Avrupalı da olamaz artık; olsa olsa bizim ulusumuzu merkez alarak kendi kendini kısırlaştıran, çarpıtan bakış açımızın kurbanı olmuş uygarlıkların döllediği bir metek, bir melez olabilir ancak. Dolayısıyla şimdiye değin Batı modelini tam takım ithal etmişken artık... karşıt bir sürece tanık oluyoruz: Beyaz kültürün, onun boyunduruğuna girmiş ve saflığını bozmak için gereken bütün hünerleri ve araçları ondan öğrenmiş bulunan tüm halklar tarafından yavaş yavaş unufak edilişine.

Goytisolo bu saptamalarında yalnız değil üstelik. Giddens da, aynı süreci gözlemlemiş ve bunu ters yönlü sömürgeleştirme olarak adlandırmıştı. Bu kavramla, "Batı olmayan ülkelerin Batıdaki gelişmeleri etkilemesini" (Giddens 2000a: 28) kastediyordu. Onun Los Angeles'in Latinleşmesi'ne ilişkin gözlemleri ile Goytisolo'nun Paris'in üçüncü dünyalaşması hakkındaki gözlemleri birbirine o denli paralel ki, dip akıntılarının ne kadar güçlü olduğu daha net kavranabiliyor. Hatta bazen bu süreci bizzat gerçekleştirenlerden daha fazla. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, beyaz kültürün bu unufak edilme süreci ya da ters yönlü sömürgeleştirme, kapitalist dünya-sistem içindeki eşitsizliklerden kaynaklanan egemenlik mücadelelerinin arka planında cereyan etmektedir. Bu süreç, öykünmeciliği tarz edinmiş, devşirilmeye yatmış toplumların/toplulukların içinden çıkan; "bağnaz" ya da "fundamentalist" diye nitelenen; kültür dünyasında seçmeci tavırların önemini farketmeye başlamış (daha doğrusu, seçiciliğin hayat veren toplumsal işlevini kavramış) insan gruplarının bir ilk hareketidir. Çok-kültürcü, 'küçük anlatı'cı ideolojik söylemlerin temel politik işlevi, bu hayat belirtilerini daha doğuştan ehlileştirmek ve denetim altına almaktır. Yeni doğan bebeğe uyması gereken kuralları, eşiğinde durması gereken sınırları öğretmektir. Ulusal bağımsızlıkların kazanılmasının dünya-sistem içinde gerçek bir özgürleşmeye tekabül etmediğinin anlaşılması üzerine; çok-uluslu şirketler aracılığıyla sürdürülen ekonomik eşitsizliklerin "ekonomik liberalizm" maskesi ardına gizlenmesi gibi (Bauman 2000: 33-40), aşırı gelişmiş ya da radikalleşmiş dünya sistemin ürettiği kültürel eşitsizlikler de "çok-kültürlülük/çok-kültürcülük" kavramının ardına gizlenmiştir.

IV.

Özetle, çok-kültürlülük kavramı, farklı kültürleri yanyana getiren toplumsal yapıda kimin egemen olduğu sorusunu ustaca gizlemekte ve ekonomik ve siyasal hegemonyayı gözlerden saklamaktadır. İdeal (model) olarak gösterilen Amerikan ya da İngiliz tarzı çoğulculuk, ağırlıklı olarak eritme potası anlamındaki bir asimilasyonculuktur. Bu bağlamda egemen "beyaz" kültür potada erimeye konulacak

kültürlerden bir kültür değildir kesinlikle; belki -daha yerinde bir benzetmeyle -göçmen/azınlık/Üçüncü Dünyalı kültürlerin içinde eritileceği potanın kendisidir. Promete'nin ya da Said Halim Paşa'nın deyişiyle "dünya eğitmeninin" (1985:107) potanın içine girmeye hiç niyeti yoktur. Onun yapmaya çalıştığı, batı modelini tam takım ithal etmeyi bırakıp kendi üzerlerine düşünmeye başlamış olan eski sömürgelerine ve batı toplumlarını üçüncü dünyalaştırmakta olan göçmenlere alternatif bir egemenlik talep etmemeleri gerektiğini göstermek/öğretmektir. Bunu yapmanın yolu ise, çok-kültürlülük tartışmalarından, postmodernizm ve küçük anlatı söylemlerini üretmekten ve bir miktar kültürel merhamete çok fazla ihtiyaç duyan azınlıklara boğuntu veren bir anlayış ve merhametle yaklaşmaktan geçiyor. Bunlar modernleşmeci toplumsal kuramın içeriden takviyesi için kullanılan toplumbilimsel araçlardır. Ama, küresel siyasal arenada işlenen toplu katliamları, soyarıtımcı beyaz politikaları örtmede başarılı değildirler, bu nedenle de postmodernist merhamet söylemlerinin akıbetini paylaşacak gibi görünüyorlar.

Bu toplumbilimsel araçların üçüncü dünya sosyal bilimlerinde bulduğu yankı, başkalarının acılarını kendi acıları sanıp onlarla acılanma ve onların sorunlarına çözüm üretmeye çalışma tutumunun (Şeriati 1985a: 16-18) bir göstergesidir ve Üçüncü Dünya halklarının, -ister kendi ülkelerinde isterse başka ülkelerde göçmen olsunlar- içinde bulundukları "kapanma" ya da "kendi üstüne düşünme" süreçleri yaratıcı bir yeniden inşa ile çiçeklenmedikçe tam olarak ortadan kalkmayacaktır. Ancak, farklılıkların tanınması konusunda -değil gerçekleri- söylemleri bile üretmekte o denli geç kalınmıştır ki; bütün küresel süreçleri tersine işletecek bilinçli ve kendiliğinden insan eylemlilikleri kendi dip akıntılarını yüzeye taşıma sürecine girmişlerdir. Bu bağlamda, dünyanın batılı/beyaz/kapitalist güçlerce sömürüsünü, "merkezkaç kuvvetleri denetleme" gereçlerinden biri olan çok-kültürcülük kavramsal çerçevesi içinde çözümleyemeyeceğimizin bilincinde olmak gerekiyor. Tartışılması gereken, kapitalist dünya sistemin yarattığı egemenlik ilişkilerinin doğası ve bunlara ilişkin ne yapılabileceğidir.

Kaynakça

AYATA, İmran (1999), "Resmi Dışlanma ile Vesayetçi Çokkültürcülük Arasında," *Toplum ve Bilim,* Sayı: 82, ss. 6-23.

BAUMAN, Zygmunt (2000), *Siyaset Arayışı,* Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

CIBE (2001), "Refugee Shelters-For Few Chosen," *Caucasian Information Bureau,* http://nohchy.org.ge/english/index.html. (21.06.2001)

DUDAYEV, Cevher (1996), *Özgürlük Kolay Değil,* 2.b., Çev. Cihangir Muhammed, İstanbul: Turan Kültür Vakfı.

ERKİLET, Alev (2001), "Takdim," Muharrem Balcı & Gülden Sönmez, *Temel Belgelerde İnsan Hakları* (Örnekli, Açıklamalı, Karşılaştırmalı) İstanbul: Danışman Yayınları, ss. 11-15.

FAIRCHILD, Henry Pratt (1955), *Dictionary of Sociology,* 2nd ed. Iowa: Littlefield, Adams & Co.

GIDDENS, Anthony (2000a), *Elimizden Kaçıp Giden Dünya: Küreselleşme Hayatımızı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor?,* Çev. Osman Akınhay, İstanbul: Alfa Yayınları.

-------- (2000b), *Sosyoloji,* Yay. Haz. Hüseyin Özel & Cemal Güzel, Ankara: Ayraç Yayınları.

GOYTISOLO, Juan (1993), *Yeryüzünde bir Sürgün: Juan Goytisolo'dan Seçme Yazılar,* Haz. ve Çev. Neyire Gül Işık, İstanbul: Metis Yayınları.

-------- (1996), *Saraybosna Yazıları: Barbarlığa Doğru Bir Yolculuğun Notları,* Çev. Ayşen Gür, İstanbul: Nisan Yayınları.

İBN-HALDUN (1988), *Mukaddime I,* Çev. Zakir Kadir Ugan, İstanbul: MEB Şark-İslâm Klasikleri.

KAYA, Ayhan (1999), "Türk Diyasporasında Etnik Stratejiler ve 'Çok KÜLTürlülük' İdeolojisi," *Toplum ve Bilim,* Sayı: 82, ss. 23-58.

MARSHALL, Gordon (1999), *Sosyoloji Sözlüğü,* Çev. Osman Akınhay & Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

MERJO, Ali (2001), "Human Rights Watch Moskova'ya İnanmıyor," *Kavkaz Center* http://www.kavkaz.org/turkish/haber/2001/05/26/haber6.htm.

PRENS SAID HALIM PAŞA (1985), *Toplumsal Çözülme: Buhranlarımız*, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Bir Yayıncılık.

STEWART, E. W. & J. A. GLYNN (1981), *Introduction to Sociology*, 3rd. ed., New Delhi: Tata McGraw-Hill Pub.Co.Ltd.

ŞERİATI, Ali (1985a), *Medeniyet ve Modernizm*, 4.b., Çev. Ahmet Yüksekoğlu, İstanbul: Bir Yayıncılık.

-------- (1985b) *Öze Dönüş*, Çev. Kerim Güney, İstanbul: Şafak Yayınları.

WEEKS, Jeffrey (1998), "Farklılığın Değeri," *Kimlik: Topluluk/ Kültür/ Farklılık*, Çev. İrem Sağlamer, İstanbul: Sarmal Yayınları.

YÜRÜŞEN, Melih (1996), "Çok-kültürlülük mü Çok-kültürcülük mü?" *Liberal Düşünce*, Cilt: I, Sayı: 4, ss. 69-81.

Gelenek, Önderlik Mitleri ve Faşizm [*]

I.

Önderlik ve önderliğe ilişkin meşrulaştırmalar, toplumsal düşüncenin uzun tarihi boyunca hep üzerinde durulan önemli konulardan olagelmiştir. Toplumsal değişme ile onun özel bir biçimi/aracı olan toplumsal hareketler üzerinde odaklanan çalışmalarda da, "önderlik" kavramının ve "önderlik tipolojileri"nin ayrıcalıklı bir konumu olduğunu biliyoruz. Burada önderliğe ilişkin klasik yaklaşımları ve tipolojileri (bkz. Duverger 1995: 135-139; Runciman 1986: 42-47) tekrarlayacak değiliz. Daha çok, önderlik konusunun özel bir bağlamda, "Gelenek (Tradisyon)" bağlamında nasıl ele alındığı üzerinde duracağız. Önderliği tradisyoncuların tanımladığı biçimde ele alıp meşrulaştırmanın, faşist ya da totaliter ideolojilerle/toplumsal hareketlerle nasıl iç içe geçtiğini göstermeye çalışacak ve "Tradisyon"söylemi bağlamında bu tartışmanın İslâm geleneğine taşınmasının içerdiği sorunlara değineceğiz.

Toplumsal hareket, "parçası olduğu toplumda ya da grupta değişme meydana getirmek veya bir değişmeyi engellemek üzere süreklilik içinde eylemde bulunan insan topluluğu" (Biesanz & Biesanz 1973: 555) olarak tanımlanabilir ve üç temel öğe içerir: İdeoloji, önder/izleyiciler, strateji/taktikler. Elinizdeki yazının çerçevesi içinde bizi ilgilendiren bu öğelerden ilk ikisidir.

---

[*] Bu yazı ilk olarak *Tezkire Dergisi*'nin Temmuz-Ekim 2002 sayısının 122-134. sahifeleri arasında yayınlanmıştır.

Toplumsal hareketin olanla olması gereken arasındaki gerilimden kaynaklandığı söylenebilir. Burada olması gereken, mevcut yapının değerlerine alternatif bir değerler sisteminin varlığına ve harekete katılanların bu değerleri paylaştığına işaret etmektedir. İşte paylaşılan değerler toplumsal hareketin en önemli bileşeni olan ideolojidir (Erkilet 2000: 41).

Siyaset bilimi, "kurulu düzeni meşru ve adil gösteren" ya da kabul etmeyip reddeden bu tür siyasal formüllere mit (efsane) adını vermektedir. Bunların en eskilerinden biri Eflatun'un *Politika*'sında karşımıza çıkan madenler efsanesidir:

Eflatun(un) ideal ütopik cumhuriyeti(nin)... temel miti, cumhuriyetin dayandığı sınıf yapısını... meşru ve haklı gösteren metaller (madenler) efsanesi idi. Buna göre yöneticiler "altın ruhlu" sınıftır. Askerler "gümüş ruhludur". Sade halkın (köylü, işçi, tüccar) ruhları ise, "demirden" yahut "tunçtan" yapılmıştır. Görülüyor ki, madenler arasındaki değer sıralaması sosyal sınıfların durumuna benzetilmiştir (Daver 1993: 112,114).

Toplumsal hareketin ikinci bileşeni ya da öğesi olan önderlere gelince: Önder, grup tarafından yönetici kabul edilen kişi ya da yasal otorite sahibi grup üyesi olarak tanımlanabilir. Önderlik olgusu toplumsal harekette bir işbölümünün ve otorite dağılımının ortaya çıkışına işaret eder. Önder otoritesinin kaynağı, sosyal ve siyasal bilimlerin ana ilgi konularından biri olmuştur. Buna ilişkin üç klasik cevap vardır. Karizma, gelenek ve yasa. Weber'in sosyoloji literatürüne hediyesi olan karizma kavramı, "kendisine sahip olan kişinin sıradan insanlardan ayrılmasını ve tabiatüstü, insanüstü veya en azından istisnai güç ve niteliklerle donanmış biri gibi görülmesini" (Goodman ve Marx 1978: 526-527) sağlayan özellikleri ifade eder. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Weber'in kullandığı anlamda karizmanın kişinin özelliklerinden çok toplumun bakış açısına göre tanımlanmış olduğudur. Weber'e göre, tanımlanmış, tek ve belirgin bir karizmatik özellik yoktur. Topluluğun karizmatik önder olarak tanımladığı kişi bir şaman, bir peygamber, bir hareket önderi hatta bir "suçlu" bile olabilir. Nitekim Weber, karizmanın "dinsel önderlere veya haydut baronlara eş geçerlikte uygulanabilen nötr-değerde bir sözcük olduğunu iddia etmektedir" (Runciman 1986: 43). Fakat karizmatik önderlikle

kahramana tapınma olgusu arasında da ayrım yapmak gerekmektedir. Çünkü karizmatik bir devrimci önderi taşıdığı değerlerden ayırmak olanaklı değildir; bu tür örneklerde ideoloji, kişisel önderliği kontrol altında tutma işlevini yerine getirerek önderi temsilcisi olduğu harekete karşı sorumlu kılar (Erkilet 2000: 43).

Eflatun'un yukarıda değindiğimiz totolojik kavramsallaştırmasında, "altın ruhlu" yöneticilerin/önderlerin otoriteleri, varoluşlarında içkin olduğu varsayılan özelliklere bağlanarak açıklanmaktaydı. Önderin ya da egemenin ayrıcalıklı konumunu bu tür içkin özelliklerle açıklayan ve antik Yunan mitolojisini de kendi çizgisinin bir parçası olarak içselleştirme eğiliminde olan bir söylemi söz konusu etmek istiyoruz burada: "Tradisyon" (Gelenek) söylemini. Bu söylemin başlıca temsilcileri ve kurucuları arasında René Guénon ve Julius Evola'nın adı geçiyor. Ancak aralarındaki derin paralelliklere rağmen, yine de Evola'nın tek başına ele alınmasını ve tartışılmasını gerektiren nedenler var. Bu tartışmaya, 'Gelenek nedir?' sorusunun cevabından hareketle gelenek söylemi içinde öndere biçilen rolü ve *önder ilkesinin* siyasal sistemler açısından doğurduğu sonuçları değerlendirerek başlayabiliriz.

II.

Benoist (1988)'ya göre gelenek kökenlerle ilgilenir ve "evrensel düzene içkin olan ilkeleri anlamamızı kolaylaştırmanın kurulu yollarından oluşan bir kompleksin kuşaktan kuşağa aktarılması"nı ifade eder. Benoist burada kurucu, inşai bir etkiden söz etmektedir. Beden için kalıtımın etkisi neyse, ruh için de geleneğin etkisi odur: "Yaşamın kendisiyle eşzamanlı olarak varolan içsel bir bilgi"; "eş-varoluşlu bir gerçeklik"; "daha üst bir bilincin farkında olma durumu". Herşeyi kapsayan bu ilksel bilgelikten uzak düşmesi oranında insanda bağımsızlık ve bireyselliğin (ki bunlar göreli gerçekliklerdir olsa olsa) gelişeceği varsayımına dayanan bu yaklaşım, geleneğin tarihsel çağlardan önce geldiğini öne sürmektedir. Ancak gelenek, tarihsel çağların teolojik sistemlerinde de dışlaşmıştır. Şu farkla ki, bu evrede ilksel bilgeliğin "ayinde kendini dışa vuran dışsal lafzî veçhesi" ile "giderek daha gizli ve muğlak hale geldiği için anlaşılması güçleşen orijinal anlamı"

arasında bir kutuplaşma meydana gelmiştir. Bu dışsal veçhe batıda genellikle dinsel terimlerle ifade edilmiştir. Antik medeniyetlerin doğasına nüfuz etmemizi engellemiş olan bu ayrışma, "onların sahip oldukları kapsamlı bakış açısına dönmemizi de olanaksız kılmaktadır" (Benoist 1988). Çare, temel ilkelere dönmektedir.

Modern Dünyaya Başkaldırı adlı kitabının "ilke" başlıklı bölümünde Julius Evola tradisyonel zihniyeti anlayabilmenin ön koşulunun "(biri fizik diğeri metafizik) iki alemin varlığına ilişkin öğretiden yola çıkmak" olduğunu söyler. Evola'ya göre, bu alemler arasında geçişlilik vardır ve

> insan ölümlü bir Tanrıdır, Tanrı ölümsüz bir insandır denilmiştir. Tradisyon alemi varoluşun bu iki kutbunu ve birinden diğerine geçişin yollarını biliyordu... Tradisyon alemi mutlak hükümranlığı yaşamıştı. Yüceltici edimi: inisiyasyonu- ermenin iki yüce yolunu: Kahramanlığı ve Temaşayı- şefaati: Töreyi ve Sadakati- büyük yol göstericiyi: Tradisyonel Yasayı, Kast'ı-dünyevi simgeyi: İmparatorluğu biliyordu (1994: 26).

Bu paragrafta öne sürülenler, bizim Tradisyon, tanrısal nitelikler taşıyan önder ve egemenlik ile siyasal sistemler arasındaki ilişkileri çözümlememize son derece elverişli zengin bir materyaller dizgesine dayanmaktadır. Evola'nın geliştirdiği savaş fenomenolojisi çerçevesinde bir üst-değer adına savaşabilen ve bu yolda canını verebilen kişiler kahramandırlar. Kahraman ile onun kahramanca eylemlerinin sonucu olarak kendisine bahşedilen ölüm, yukarıda sözü edilen iki alem arasındaki geçişi sağlayan temel mekanizmalardır:

> Savaşa insanî açıdan meşruiyet kazandıran ilke, "kahramanlık"tır... Gündelik hayatın yeknesaklığı ortadan kalkmakta ve çetin musibetlerle yüzleşen kişi, ölümle iç içe geçmiş bir hayatın dönüştürücü bilgisini edinebilmektedir... Savaşın hangi şartlarla manevileşebileceğini doğru anlayabilmek üzere bir tür "savaş tecrübesinin fenomenolojisi" tasarlamak ve tecrübenin farklı biçimlerini ayırdetmek, ardından da bu biçimlerin zirve noktada kahramanlık tecrübesine matuf olacakları bir hiyerarşisini kurmak gerekir (Evola 2000a: 9-10).

Bu saptamadan hareketle Evola, çeşitli antik geleneklerden, doğu ve batı mitolojilerinden örnekler vermek suretiyle savaş fenomenolojisini temellendirmekte ve bunu yaparken İslâm düşüncesindeki cihat ve şehitlik kavramlarına da atıfta bulunmaktadır. İslâm geleneğinin, Hint-Avrupa medeniyetlerinden biri olan İran geleneğinin varisi olduğu iddiasına yaslanmakta ve "dine, Işık İlahı'nın sancağı altında toplanan *militia* olarak bakan Zerdüştçü anlayış"ın, İrani hayat telakkisinin merkezini teşkil ettiğini öne sürmektedir (Evola 2000a: 24-25). Zerdüştçü ilkeler aracılığıyla Hint-Avrupa medeniyeti ile İslâm arasında bağ kurması, Evola'nın İslâm'daki büyük savaş-küçük savaş ayrımına geçişini kolaylaştırmaktadır: "Küçük savaşı yani maddî ve kanlı savaşı "büyük savaşın" bir vasıtası olarak emreden kahramanların geleneğidir, korkakların değil. Öyle ki son tahlilde her iki savaş da bir ve aynı şeydir". Evola (2000a: 26-27), Hint-Avrupa geleneğinin, daha doğrusu kadim uygarlıkların mirası olan Tradisyonun İslâm düşüncesindeki karşılıklarını bulmak için cihat ve şehitlikle ilgili Kur'an ayetlerine de atıfta bulunuyor (Bakara 154, 191, 216; En'am 32; Muhammed 38; Tevbe 87-88; Al-i İmran 169).

İlk bakışta bu paralellik çok anlamlı gibi görünebilir. Birbirlerinden çok farklı coğrafyalarda çiçeklenmiş farklı kültür adacıklarının mirası arasında kurulan bu entelektüel köprü, dinsel bir tema ile yani bütün dinlerin aslında İslâm olarak geldiği, sonradan tahrif edildiği teması ile de örtüştüğü için buna "dinsel bir anlamlılık" halesi de yüklenebilir. Daha doğrusu yüklenmektedir; gelenek söylemi de, bu yolla dinsel bir meşruiyete büründürülerek kutsanmaktadır. Ancak burada üzerinde durulması gereken nokta, birbirinden farklı coğrafyalarda çiçeklenmiş olan bu kültürel ürünler birbirleriyle karşılaştırılırken hangi yöntembilimsel ilkelere uyulması gerektiğidir.

III.

Bilindiği gibi, karşılaştırma yöntemi sosyal bilimlerin bir çoğunda kullanılan klasikleşmiş yöntemlerden biridir. Evola da *Modern Dünyaya Başkaldırı* (1994: 17) adlı kitabında, çalışmalarında kullandığı yöntemin karşılaştırmalı yöntemle benzeştiğini belirtmektedir.

Karşılaştırmalı yöntemle ele aldığı konular mitler, destanlar ve sagalardır. Bu mitolojik ürünlerde ortak olan ve tekrarlanan semboller üzerinde odaklaşmak aslında bütün tradisyoncuların ortak bir özelliğidir. Ancak, tradisyoncu düşünürler, karşılaştırmalarında kültürel ürünlerin benzer yönleri, ortaklıkları üzerinde dururlarken, sembolleştirmelerdeki farklılıkları hemen hiç göz önüne almamaktadırlar. Onlara göre, "güneş", "yıldırım", "kılıç" gibi sembollerin farklı kültürlerde benzer anlamlar taşıdığı gösterilebilirse, tarih öncesi çağlardan bu yana nesilden nesile aktarılmakta olan bir geleneğin varlığı da kanıtlanmış olacaktır. Ancak sorunun bir başka boyutu daha vardır ki o da, karşılaştırmalı yöntemin hakkıyla uygulanabilmesinin, inceleme birimleri arasındaki benzerlikler kadar farklılıkları da dikkate almaya bağlı olduğu hususudur.

"Karşılaştırma usavurma değildir" deyişini bize hatırlatan Duverger, karşılaştırma yapabilmek için benzerliklerin ve farklılıkların aynı anda incelenmesi gerektiğini belirtiyor. Tanımı gereği benzerliklere ve farklılıklara dayanmak durumunda olan karşılaştırma yönteminin tehlikeli bir yanı bulunduğunu da vurguluyor. Bu tehlike, yöntemin "karşılaştırılması gereken şey'lerin saptırılmış görünümlerine dayanarak yapay karşılaştırmalarda bulunulmasına yol açabilmesidir" (Duverger 1980: 369). Tradisyoncu yaklaşımın karşılaştırma yöntemini kullanırken düştüğü en büyük hata da budur: Farklı kültürlerin mitolojilerini karşılaştırırken yüzeydeki benzerlikleri seçip bunlardan hareketle genellemelere ulaşır, fakat sözü edilen gelenekler arasındaki farklılıkları hemen hiç hesaba katmaz. Oysa, bu farklılıklar bazen çok derin ve anlamı kökten farklılaştırıcı nitelikte olabilmektedir. Bu nedenle, örneğin kuzeyli kahramanlık geleneği ile tek-tanrılı dinlerin ve özelde de İslâm düşüncesinin karşılaştırması yapılırken sadece yüzeydeki bazı paralelliklere işaret etmek, buna karşılık söz konusu gelenekler arasındaki temel farklılıkları göz ardı etmek karşılaştırma yönteminin Duverger'in işaret ettiği hatalı kullanımına denk düşen bir uygulamadır. Bu nedenle, benzerliklere olduğu kadar -hatta bazen daha fazla- farklılıklara bakmak, onları araştırmak gerekmektedir. Kahramanlık geleneği ve kahramanca ölüm teması bağlamında biz

de bunu yapmaya çalışacağız. Kuzeyli kahramanlık geleneğinde karşımıza çıkan "kutsal savaş" ve "kahramanca ölüm" temalarıyla, İslâm geleneğindeki "cihat" ve "şehitlik" temaları arasındaki farklılıkları göstermeye çalışacağız.

IV.

Kahramanca ölüm teması, özellikle Evola'nın söyleminde dinle birinci dereceden ilgisi olmayan bir önder kültüyle ilişkilidir. Bu kültün özellikle tek-tanrılı dinlerle olan ilişkisi gösterilmeye çalışılmışsa da, bu ancak arızi bir ilişkilendirmedir. Çünkü tradisyon söylemi çerçevesinde, geleneğin lafzi boyutunun anlam boyutundan ayrılması tam da tek-tanrılı dinler dönemine karşılık getirilmektedir. Benoist'nın Hristiyanlığa ilişkin bu saptamasını Evola'nın da, dolaylı bir biçimde tekrarladığını görüyoruz. Evola, "kuzeyli-batılı kahramanlık geleneğinin Haçlı seferleri vasıtasıyla tezahür edebilmek üzere giymek zorunda kaldığı Hıristiyanlık elbisesinin altında da aynı muhtevaya sahip kavramların teşhis" (2000b: 41) edilebileceğini öne sürmektedir. Dikkat edileceği üzere, gerek Benoist'nın gerekse Evola'nın merkeze aldığı öğreti, tek-tanrılı dinlerin geleneği değil, kuzeyli kahramanlık geleneğidir. Evola, daha da ileri giderek Salem kralı Mekkisedek efsanesine atıfta bulunmakta ve tradisyona göre Mekkisedek'in kutsiyetinin İbrahim peygamberinkinden yüksek olduğunu iddia etmektedir. Evola'ya göre, bu efsanedeki Üç Halka alegorisinde yer alan "gerek Hıristiyanlığın gerekse müslümanlığın gerçek dinin ne olduğunu bilmedikleri ifadesindeki derin anlama da burada sırası gelmişken işaret edilebilir" (1994: 49). Bu ifadenin kendisi bile, yukarıda değindiğimiz farklılıkların yöntembilimsel önemine dikkatleri çekmeye yeterlidir. Bu nedenle de, Tradisyoncular tarafından kadim kuzeyli geleneğin bir parçası olarak konumlandırılmaya çalışılan İslâm düşüncesinin, söz konusu gelenekten farklı olduğu noktaların neler olduğu sorusuna cevap verilmelidir.

Aralarındaki paralelliklere karşın, iki geleneği birbirinden ayrıştırma konusundaki ısrarımızın temel nedeni, kahramanca ölümün bireyde yol açtığı dönüşümün niteliği ile ilgili tanımlama farklarında

yatmaktadır. Çünkü kuzeyli kahramanlık geleneği, kahramanca eylemi (kutsal savaşı) tek-tanrılı dinlerde olduğu gibi bireyi dönüştürücü bir eylem olarak tanımlamakla kalmaz; kahramanca eylemi ve ona bağlı ölümü "tanrısallaşmanın" da bir yolu olarak görür:

> Hakikaten şahsiyet-ötesi olan, kişiyi özgür, ölümsüz, yok edilemez kılan bir manevî hale doğru yapılan hamle, "tanrılardan biri olma" sözünün hakikati (ki bu sözde insan varlığının iki temel unsuru "tanrı" ve "olma" birleştirilmektedir) mitik bilinç tarafından "zafer tanrıçası" temsiliyle dile getirilmektedir... Askeri önder, onu başkalaştırmış olan mistik gücün tecellisiydi. Fatihin "tanrısallık" ve zaferinin dünyevi-ötesi niteliği ya da Romalıların zafer törenlerinin askeri değil dini bir görünüm arz etmesi ancak bu açıdan anlaşılabilmektedrr (Evola 2000b: 45).

Yukarıdaki alıntı, kuzeyli geleneğin kahraman tanımını, tek-tanrılı dinlerin ve özelde de İslâm düşüncesinin şehitlik anlayışından ayırmamızı sağlayacak olan ölçütü veriyor. Kuzeyli geleneğe göre kahramanca ölümün ya da bu ölümü göze alarak yapılan kahramanca eylemin bireyde yol açtığı dönüşümün niteliği tanrısallaşmaktır. Fakat tanrısallık da zaten bireysel varlığın bir parçasıdır. Nitekim Evola (2000a: 27), Hint geleneğinin temel metinlerinden biri olan Bhagavad-Gita'da, savaşçı Arjuna ile onun manevî üstadı ilah Krişna arasında geçen diyalogu insan varlığının iki ayrı yönü arasındaki diyalog olarak tanımlamak suretiyle, kahramanın tanrısallığı temasını tradisyonun ana temalarından biri olarak kutsamıştır. Askeri önderi başkalaştıran şey, benliğinin iki parçasından biridir, insanda içkin olan tanrısallıktır, insandan ayrı bir yaratıcı varlık değildir.

Tradisyon, kahramanı tanrılaşan insan olarak tanımlarken, iddia ettiğinin tam aksine insan-merkezli bir bakış açısına yaslanmaktadır. İnsan merkezliliğe bir de ırk merkezliliği eklemek gerek. Çünkü Evola (2000b: 48), "kutsal savaşta bireylerden çok ırkın ilksel güçlerinin çarpıştığını kabul eden geleneksel anlayış"a yakın durmakta ve bu "köksel güçler"in *dünya imparatorlukları* yaratacağını ve insanı "muzaffer barışa" ulaştıracağını iddia etmekteydi. Kahramanın tanrısallığına ilişkin nitelemelerin, insan ile Tanrı arasında kurdukları özdeşlik nedeniyle batınî geleneklere uygun düştüğü söylenebilirse de;

İslâm düşüncesinin tanrı-merkezli doğası, "şehide" bu tür bir yarı-tanrı yarı-insan nitelik atfedilmesine kesinlikle olanak vermemektedir. Tam tersine İslâm, kendisini önceki geleneklerde karşımıza çıkan bu tür "sapma"ları düzeltme ve itikadı yerli yerine oturtma iddiası ile tanımlayan bir dindir. Bu açıdan bakıldığında, toplumsal yaşamda karşımıza çıkan dinsel tezahürlerle "ed-Din" olarak nitelenen İslâm düşüncesini birbirinden ayırmak kaçınılmaz bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. *İslâm düşüncesindeki "şehitlik" anlayışı ile tanrısal özellikler atfedilen ve üstün bir ırka bağlanan "kahramanlık" anlayışının tam da bu bağlamda birbirinden ayrıştırılması gerekiyor.* Çünkü, İslâm'ı da kapsadığı öne sürülen Tradisyonun kahraman tanımı, İslâm'ın önderlik anlayışına değil, faşizmin "önder" ilkesine karşılık geliyor, onunla örtüşüyor. Evola'nın 1940'da Roma'da Kaiser Wilhelm Enstitüsü Medeniyet Bilimi Bölümü'nde verdiği "Arilerin Mücadele ve Zafer Öğretisi" başlıklı konferans, bu konuda çok çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır. Evola bu konferansında şunları söylüyordu:

> Şu an verilmekte olan savaş, bir çağı nihayete erdirecek ve artık soyut fikirler, "evrensel ilkeler" ya da irrasyonel mitoslar tarafından yozlaştırılmayacak yeni bir medeniyet yaratacaktır... Kadim Ari geleneğine göre, bu [yeni] insan, dünya ve öte-dünya arasında yüzyıllardır gitgide gevşeyen teması yeniden kurma işlevini üstlenebilecektir... Savaş... bir halkın misyon ve hakkının ispatı olacaktır (2000b: 47).

Üstün ırk, kahraman ve yarı-tanrı önder nosyonları ağır bir demokrasi ve liberalizm karşıtlığıyla bir araya gelerek, 1940'lar Avrupa'sını İtalyan ve Alman faşizminin totaliter diktatörlüklerinin eline teslim etmişti. Alman nasyonal sosyalizmi, üstün Alman ırkının yüce misyonu düşüncesini insan-üstü niteliklere sahip bir öndere kayıtsız şartsız itaat anlayışıyla birleştirerek Evola'nın *İmperium*'unun peşine düştü. Nasyonal sosyalizmin *führer'i* de, İtalyan faşizminin *duce'si* de üstün ırkları *imperium* idealine ulaştıracak yarı-tanrı yarı-insan figürlerdi. Mosca'nın deyişiyle faşizm, ilham alan, hemen hemen peygamber gibi bir şef teorisi kurmuştu.

> Eskiden mutlakçı kral, Tanrı ile millet arasında bir aracıydı. Fa-şizm(de)... şef (en yüksek yönetici, Duce ya da Führer) milletle -ka-der'in bir çeşit

hipostazı (uknum'u) anlamına alınan- Tarih arasındaki aracıydı. "Tarihi yapmak"la görevliydi ve ancak ona karşı sorumluydu. Bu Führer prinzip'in çevresinde bütün bir mistik doktrin kuruldu. Şef hem kendi zaferi hem de milletin onu bu makama yükseltişi dolayısıyla kutsallaştırıldı (Mosca 1968: 333).

Duce, Roma imparatorluğunu yeniden kurma idealini siyasal düşüncesinin temeline yerleştirirken (Sabine tarihsiz: 274-275); Führer insanlığı "kültür yaratıcı" Ari veya Nordik özellikle de Alman, kültür taşıyıcı ve kültür yıkıcı ırklar olarak üç kategoriye ayırıyor ve büyük bir Nordik devlet olarak Almanya'nın Slav ülkelerini ele geçirmesinin ve Slavları oradan çıkarıp yerlerine Almanları yerleştirmesinin bir "hak" olduğunu iddia ediyordu (Downs 1980: 204-205, 208). İmperium artık çağdaş anlamda emperyalizme dönüşmüş ve İtalyan ve Alman devletlerinin yayılmacı amaçlarını ifade etmeye başlamıştı. Mosca, faşizmin siyasal doktrininin ilkelerini sayarken emperyalizme özel bir vurgu yapmaktadır. Ona göre Almanya, 1930'ların sonunda ve 40'ların ilk yarısında nüfus artış sorununu çözmek için kalkınmayı ya da endüstriyel alanda ilerlemeyi hedeflemek yerine diğer devletlerden toprak talep etme yolunu seçmişti (Mosca 1968: 336). Bu yönelim, ulusu, farklı çıkarları olan sınıf ve gruplardan meydana gelen bir yapı olarak tanımlamayı reddetmelerinin kaçınılmaz bir sonucuydu aynı zamanda. Sabine (tarihsiz: 266)'in deyişiyle, "ulusun bütün halkını bir araya getirmek ve ülkenin bütün kaynaklarını hükümetin emrine koyma yolundaki bu teşebbüs" savaşı zorunlu kılıyordu.

Savaşçı eylemin, "içinde tezahür ettiği ırkı da aynı ölçüde evrensel bir gayeye sevk" edeceğini ve bu ırkın bir imparatorluk kurmaya "yazgılı" olacağını vurgulayan Evola'nın (2000a: 32), ırk ve imparatorluk arasında ilişki kurduğu dönemin faşist karakteri de dikkate alındığında, kahramanca eylem ile şehitlik arasında yapılacak olan ayrımın önemi bir kat daha artmaktadır. "Varlığın eyleme bakan yönünün dionizyak özgürleşmesi" (Evola 2000b: 44) olarak tanımlanan savaşın ve kahramanca ölümün, "kahramanların kanı Allah'a alimlerin mürekkebinden ve abidlerin ibadetinden daha yakındır" hadisi ile desteklenerek İslâm'daki cihat ve şehitlik temalarına denkleştirilmesi; faşist

İtalya'nın orduları için yazılmış methiyelerin İslâm geleneği ile eklemlenerek sunulması mitlerin sosyal sistemlerin meşrulaştırılması için nasıl işe koşulduğunu gösteren örneklerdir. Yukarıda zikredilen hadisin içerdiği anlamlarla, kutsal savaşta "ırkın ilksel güçlerinin" savaştığı iddiası arasında hiçbir mantıksal ilinti yoktur. Şehitliğe ilişkin ayet ve hadislerde vurgulandığı üzere, kahramanın kanının Allah'a yakın olması ırksal anlamda bir üstünlüğe değil, kanın Allah yolunda akıtılmasının önemine işaret etmektedir.

"Irkın derin ruhunu ve bireyin içindeki aşkın-olanı temsil eden gizemli güçler"den (Evola 2000b: 43) ve bunların savaş metafiziği açısından öneminden söz ederken, bireysel varlığın üst bir varlık içinde yitmesi anlamında (toplum, millet, ümmet vb.) bir dinsel tezahürden söz ediyor olabiliriz. Ancak bu, yalnızca sosyolojik "dinsel" tezahürler bakımından doğru ve geçerli olabilecek bir önermedir. Bu bağlamda, örneğin Marksizmin Yinger ve Parsons gibi sosyologlar tarafından bir din olarak tanımlandığını hatırlamak gerekir (Vrijhof 1998: 292; Parsons 1965: 367-370). Oysa bu tanımlama, Kur'anî anlamdaki ed-Din'in özelliklerine kesinlikle uymamaktadır. Özellikle de, Kur'anî şehitlik anlayışına ciddi biçimde karşıt olan bir ırk merkezlilik ve tanrısallaşma iddiası içerdiği için: "Ölümden sonra -bir gölge gibi değil, bir yarı-tanrı gibi- hayat, özel bir manevî eylem neticesinde beşeri tabiatlarını başka bir tabiata dönüştürebilenlere mahsustur" (Evola 2000b: 43). Evola'nın belirli ırklara has kıldığı bu tanrısallık teması ile Hitler'in evlilik kurumunu "Tanrıya benzeyen insanlar yetiştirecek bir müessese" (Downs 1980: 207) olarak kutsaması arasında dikkat çekici bir paralellik söz konusudur. Bu düşünce biçimi, her ikisi de birer "insan hükümeti" olan ve güvenilir hukuk kurallarına sahip bulunmayan (Sabine tarihsiz: 279) faşizmlere evrilmiş ve bu "insan hükümetlerinin" meşrulaştırılmasında kullanılmıştır. Üstelik bu meşrulaştırma sadece 1940'lar Avrupa'sı ile sınırlı kalmış gibi görünmemektedir.

The New Resistance: National-Bolshevism, Traditionalism, Eurasianism, Eurasia (http://resist.gothic.ru/english/english.html) adını taşıyan ve kendisini orak-çekiçlerden oluşmuş bir gamalı-haç ile temsil ve ifade eden bir web sitesinin Guénon ve Evola'ya özel bir yer ayırmış

olması, faşizmin yeni biçimlerinin de kendilerini "Gelenekçilik"le meşrulaştırmaya çalıştığının somut göstergelerinden biridir. Söz konusu sitenin, Rus gençliğinin nasyonal-bolşevik hareketinin temsilcileri olduğunu öne süren kurucuları, bu projenin kapsayacağı konular arasında birinci sırada Tradisyonalizm'i ve Guénon ile Evola'nın çalışmalarını saymaktadırlar. Guénon ve Evola'nın batı toplumlarının kurumsal yapılarına şiddetli eleştiriler yöneltmeleri, onların sadece nasyonal-sosyalist ya da nasyonal-bolşevik hareketlerce değil müslüman aydınlarca da benimsenmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Bu eleştirilerin en başta geleni kuşkusuz demokrasiye yöneltilmiş olanlardır. Faşizmin siyasal doktrininin temel niteliklerinden biri de seçim ilkesini terk etmektir. Faşizm demokrasinin yerine "güçlü adamın estetiğini" koymuştur (Mosca 1968: 332). Güçlü adamın estetiğine ilişkin savlar gerek Evola'nın gerekse Guénon'un metinlerinde sıkça tekrarlanmaktadır. Örneğin Evola'ya göre:

> Yönetene iktidarın yönetilenlerce verildiğini, otoritesinin kollektiviteden kaynaklandığını ve dolayısıyla da kollektivitenin iradesine tabi olması gerektiğini savunan bu anlayış tradisyona kesinlikle yabancı olan bir anlayıştır. Krallara kutsallığı veren (Tanrı) Zeus'tur... Her tradisyonel-gerçek dünyevi iktidarın kökeninde insan biçimine bürünmüş kutsal bir varlıktan kaynaklanan manevî otorite vardır (1994: 30).

Guénon (1986: 123-124,126) da, demokratik anlayışın gerçek yeteneklerin dışarıda bırakılması sonucunu doğuracağını öne sürmekte ve bu görüşünü yeteneğin her zaman üstünlük anlamına geldiği ilkesine dayandırmaktadır. Ona göre, "demokrasiye karşı yapılacak en kararlı, en çarpıcı eleştiri" üstün olanın aşağı olandan doğamayacağı, büyüğün küçükten çıkamayacağıdır. Dolayısıyla, düşünceden yoksun bir kitle oluşturan halkın siyasaları belirlemesi düşünülemez. Burada altı çizilmesi gereken nokta, tradisyoncu söylemin hiyerarşileri meşrulaştırma eğilimidir. Her türlü hiyerarşiyi, özellikle de kadim hiyerarşileri doğal farklılıkların toplumsal bir dışavurumu olarak tanımlayan tradisyoncular, geleneksel kast sistemini kutsama eğiliminde olmuşlardır. Evola (1994: 26)'nın, kastı "büyük yol gösterici" ya da "tradisyonel yasa" olarak tanımlaması da bunun bir örneğidir. Tüccarların ve

çiftçilerin çağında insan varlığının "fizik, insiyaki, dünyevi ya da kısaca organikovital" (Evola 2000a: 13) unsurlarına karşılık gelen güçlerin egemen olduğunu söylediğinde de aynı hiyerarşik kademelendirme ilkesine sadık kalmaktadır. Bu, halkın düşünceden yoksun olduğunu söylemenin daha "akademik" bir yoludur; Guénon'cu aristokratik bakış açısının bir başka versiyonundan ibarettir. Ve ilginçtir ki Evola (1994: 49), Eflatun'un madenler mitine de atıfta bulunmakta ve onu tradisyonel görüşün bir yansıması olarak selamlamaktadır.

Daha çok "oy sandığı demokrasisi" olarak adlandırılan klasik batı demokrasisine yöneltilen bu eleştiriler, Evola ve Guénon çizgisine atıfta bulunan faşist yaklaşımlar tarafından führer prinzip'i meşrulaştırmak için kullanılmışlardır. Yarı-tanrı yarı -insan önderin kayıtsız şartsız egemenliğini meşrulaştırmak yönünde kullanılan bu yaklaşımların, birkaç ayet ve hadise atıfta bulundukları ya da sonradan müslüman olan kişiler tarafından yazıldıkları ya da sadece ve sadece modern batı toplumlarını eleştiriyor göründükleri için müslümanlarca da sahipleniliyor olması ise ayrıca altı çizilmesi gereken bir noktadır. Büyük harfle ve Tradisyon biçiminde yazılan "geleneğin" bu özel tanımlanma biçiminin, İslâm'ın bir bütün olarak modern topluma yönelttiği eleştirilerden ayrıştırılması gerekiyor. Çünkü, batılı düşünürlerin batıya yönelik eleştirilerinin birer cankurtaran simidi gibi değerlendirilmesinin içerdiği ciddi sorunlar var. Keltik geleneklerle ya da "Olymposçu ışık ilkesi, Uranosçu ve şemsi gerçeklik" (Evola 2000b: 42) anlayışlarıyla İslâm düşüncesinin özdeşleştirilmesi ilkesine dayanan Tradisyonculuk da bu can simitlerinden biri ve batı demokrasisini eleştiren faşist siyasal doktrin gibi bunlar da batılı düşüncenin birer yanürünü. İslâm düşüncesindeki kutsal savaş ve şehitlik anlayışının, Tradisyonun yarıtanrı yarı-insan kahraman ilkesinden ayrıştırılması da, bu bağlamda düşünülmesi gereken bir zorunluluk. Çünkü İslâmî tevhit ilkesi, şehitlerin birer yarı-tanrıya ya da tanrıya dönüştükleri iddiasının tümüyle reddini zorunlu kılan bir dışlayıcılığı vâzediyor. "Tanrılık" iddiasını Allah dışındaki her varlıktan soyan ve sadece O'na has kılan bir dışlayıcılığı. Bu açıdan bakıldığında İslâm düşüncesinde, önderi kutsayan ya da onu uygulamakla yükümlü olduğu kurallar manzumesinin

üstünde telakki etmeye götüren her hangi bir yol bulunmamaktadır. Burada, kutsallık yöneticinin kendisinde değil hukuk sistemindedir; bir başka deyişle Şeriat'tadır. Yöneticinin davranışları bu kurallar bütününe uyduğu ölçüde kabullenilecektir. Bunun değerlendirmesini de "halk" yapacaktır.

Nitekim, Peygamber ve dört halife devrinde ümmetin İslâmî bir cumhuriyetle yönetildiğini ve halifeyi ümmetin seçtiğini vurgulayan Mevlana Ebulkelam, halifenin halka karşı sorumluluklarının altını çizmektedir. Mevlana Ebulkelam'ın bu bağlamda bize sunduğu tarihsel örneklerden ikisi özellikle önemlidir. Bunlardan biri, yaşlı bir kadının halifeye söylediği şu sözlerdir: "Haktan kıl kadar ayrılırsan seni kılıçlarımızla yola getiririz" (1963: 16). İkinci örnekte ise, bir hutbesinde halka kendisini dinlemelerini ve itaat etmelerini söyleyen halifeye verilen cevap zikredilmektedir: "Yemin ederim ki ne dinler ne de itaat ederim. Çünkü emanete hıyanet ettin" (Ebul kelam 1963: 17).[1] Ebulkelam'ın bu örnekleri kullanarak bize anlatmak istediği, İslâm'da, Peygamber döneminden başlayarak ashab ve tabiîn aracılığıyla alimlere ve imamlara dek uzanan bir geleneğin varlığıdır: Zalimlerden hesap sorma ve iyiliği emredip kötülükten sakındırma geleneğinin. "Müslümanlık, müslümanların diktatörlere kul köle olarak yaşamalarını hiçbir veçhile tecviz etmiyor" diyen Ebulkelam'ın (1963: 27) işaret ettiği bu gelenek, Tradisyon'un kutsanmış hükümdar geleneğinden tamamen farklı, hatta ona karşıttır. Önderi kişisel ve ırksal her türlü üstünlükten arındıran ve Allah'a/halka karşı sorumlu kılan bu gelenek Şura ilkesi üzerine kuruludur. Halkı Guenon'un tanımladığı gibi "düşünceden yoksun" bir kitle olarak görmez; tam tersine hükümdarı seçme ve onun hukuk sistemine uygun olmayan her türlü eylemini sorgulama ve düzeltme yetkisini halka verir. Önderin "karizmatik" bir kişi olarak tanımlandığı durumlarda bile, bu yazıda daha önce de vurguladığımız üzere,

---

1 Mevlana Ebulkelam'ın İslâm'ın Müdafaası adlı kitabının iki çeviri ve baskısı mevcuttur. Bkz. Ölümsüz Müdafaa, Çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001 ve Ölümsüz Müdafaa, Çev. Ali Kemal Belviranlı, Konya: İttifak Kültür Serisi, 2000.

hukuksal ilkelerle bağlı olduğu kabul edilmekte ve bu ideoloji/hukuk sistemi, önderi devrime/sisteme karşı sorumlu kılmaktadır. Bu yönü ile de İslâm'da önderlik tanım gereği kahramana tapınma anlayışından kesin sınırlarla ayrılmaktadır. Bu, Peygamberin karizmatik önderliği için de aynı derecede geçerli olan bir ilkedir.

İslâm düşüncesindeki önderlik anlayışını, Evola'nın tanımladığı büyük harfli Tradisyonun önderlik anlayışından ayıran özellikler arızi ya da ikincil değil, asli ve birincil daha doğrusu özsel bir farklılığa işaret etmektedir. Bu farklılığın kaynağında ed-Din olarak İslâm'ın, kendisini, "sembollerin göçü"[2] vasıtasıyla yeniden ve yeniden üretilen toplumsal-dinsel geleneklerden ayırma konusundaki ısrarı ve kararlılığı yatmaktadır. Bu anlamda İslâm'ın önceki dinsel, özellikle tek-tanrılı gelenekleri bütünüyle reddetmediği doğrudur. Ancak bu kabullenme, Gelenekte varolan söylemlerin düzeltilmesi ve kavramların içerikleri yeniden tanımlanarak yerli yerine oturtulması amacına yönelik bir kabullenmedir. Düzeltme ve yerli yerine oturtma işlemi, dinsellik iddiasında olan tüm geleneklerin tevhit ilkesi çerçevesinde sorgulanması yoluyla gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda, politeist Yunan ve Zerdüştçü İran geleneklerini ile güneşe tapma esasına dayanan Mısır kültlerini, -her birini ayrı ayrı ele alarak tevhit açısından sorgulamış olan- İslâm geleneğiyle aynı sürekliliğin parçaları olarak kurgulayan Tradisyon'un kendisinin de sorgulanması gerekmektedir. Bu sorgulama *ilkesel* (tevhit ilkesi açısından) ve *etkisel* (Tradisyonun öndere biçtiği insan-üstü rolün siyasal sistemlere olan etkisi) olmak üzere iki boyutlu bir sorgulama olmak durumundadır. Fakat, bir üçüncü sorgulamadan daha söz etmek olanaklıdır. Bu da kuşkusuz, modern batıya yöneltilmiş olan kendileri de batılı eleştirilere birer can simidi olarak sarılma tutumuna yönelik bir sorgulama olacaktır.

---

2 Sembollerin göçü kavramını Goblet d'Alviella'nın 1891'de Paris'te yayınlanmış olan kitabına verdiği isimden ödünç alarak kullanıyorum. Bkz. Evola 1994: 41. Bu isimlendirme, toplumsal hareketlilik olgusunu tanımlarken mekânda sadece insanların değil, anlam ve araçların da hareket ettiğini dikkate almamız gerektiğini vurgulayan Sorokin'in yaklaşımını akla getiriyor ister istemez.

Çağdaş müslüman toplumlarda bu tutumun örneklerine her alanda rastlamak olanaklı: Akademik alanda batılı kuramları (örneğin marksist) yine batılı olan diğer kuramlarla (örneğin işlevselci) eleştirme; siyaset alanında demokrasiyi ilkel faşizmlerle savuşturma, toplumsal cinsiyet konusunda feminist yaklaşımın karşısına Hitler'in üç K ilkesine (Kirche: Kilise, Küche: Mutfak, Kinder: Çocuk) (Mosca 1968: 335) benzer arkaik yaklaşımlarla çıkma bu bağlamda zikredilebilecek örneklerden sadece bir kaçı. O hâlde işe, bunların İslâmî tavır alışlar olup olmadığının sorgulanması ile başlayabiliriz örneğin. Bunu yapmak için de belki İslâm'ın öndere, sorumluluğa, halka, reye ve direnişe nasıl baktığını, onları nasıl tanımladığını yeniden hatırlamamız gerekiyor.

Kaynakça

BENOIST, Luc (1988), "The Esoteric Path," *Crucible,* http://www. geocities.com/capıtolhill/6824/traditio.htm.

BIESANZ, M. H. & J. Biesanz (1973), *İntroduction To Sociology,* 2nd. ed, Englewood Cliffs N. J.: Prentice Hall Inc.

DAVER, Bülent (1993), *Siyaset Bilimine Giriş.* 5.b., Ankara: Siyasal Kitabevi.

DOWNS, Robert B. (1980), *Dünyayı Değiştiren Kitaplar.* Çev. Belirtilmemiş, İstanbul: Tur Yayınları.

DUVERGER, Maurice (1980), *Metodoloji Açısından Sosyal Bilimlere Giriş,* 2. b., Çev. Ünsal Oskay, Ankara: Bilgi Yayınevi.

------- (1995) *Siyaset Sosyolojisi: Siyasal Bilimin Öğeleri,* 4. b., Çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Varlık Yayınları.

EBULKELAM, Mevlana Ahmed Azad (1963), *İslâm'ın Müdafaası,* Neşreden Abdullah Işıklar, İstanbul: Yörük Matbaası.

ERKİLET, Alev (2000), *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler,* 3. b., İstanbul: Yöneliş Yayınları.

EVOLA, Julius (1994), *Modern Dünyaya Başkaldırı,* Çev. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları.

------- (2000a), "Savaş Metafiziği," Çev. Atilla Ataman, Julius Evola-René Guénon, *Savaş Metafiziği* ve *Sembolik Silahlar* içinde, İstanbul: İnsan Yayınları.

------- (2000b), "Arilerin Mücadele Ve Zafer Öğretisi," Çev. Atilla Ataman, Julius Evola-René Guénon, *Savaş Metafiziği ve Sembolik Silahlar* içinde, İstanbul: İnsan Yayınları.

GOODMAN, N. & G. T. Marx (1978), *Society Today,* 3. ed., New York: Random House.

GUÉNON, René (1986), *Modern Dünyanın Bunalımı,* Çev. Mahmut Kanık, İstanbul: Risale Yayınları.

MOSCA, Gaetano (1968), *Siyasi Doktrinler Tarihi: Eski Çağlardan Günümüze Kadar.* 2. b., Çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul: Varlık Yayınevi.

PARSONS, Talcott (1965), *The Social System,* 2nd. ed., New York: The Free Press.

RUNCIMAN, W. G. (1986), *Toplumsal Bilim Ve Siyaset Kuramı,* Çev. Erol Mutlu, Ankara: Verso Teori.

SABİNE, George (Tarihsiz), *Siyasal Düşünceler Tarihi III: Yakın Çağ,* Çev. Özer Ozankaya, Ankara: Siyasi İlimler Derneği Yayını.

The New Resistance - National-Bolshevism, Traditionalism, Eurasianism, Eurasia, http://resist.gothic.ru/english/english.html.

VRIJHOF, P. Hendrik (1998), "Din Sosyolojisi Nedir?," Çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi* içinde, der. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, 2. b., Ankara: Vadi Yayınları.

Dünya-Sistem Yeryüzünün Lanetlilerine Karşı[*]

Frantz Fanon, ilk kez 1963'de yayınlanan *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı kitabında sömürgeciliğin ve emperyalizmin Üçüncü Dünya ülkeleri üzerindeki etkilerini çözümlemekteydi. "Sömürgecilik ve emperyalizm" diyordu, "bayraklarıyla polis güçlerini topraklarımızdan çektikleri zaman bizimle tüm ilişkilerini kesmiş olmazlar. Kapitalistler, yüzyıllardır az gelişmiş dünyada gerçek savaş suçluları gibi davrandılar" (Fanon 2001: 94-95). Fanon, bugün Avrupa'yı boğan zenginliğin az gelişmiş ülkelerden çalınan zenginlik olduğunu öne sürüyor ve Üçüncü Dünya halklarının, Avrupa için, kendileri için ve insanlık için yeni bir sayfa açmak, yeni kavramlar üzerine çalışmak ve yeni bir insan yaratmak zorunda olduklarını iddia ediyordu (Woddis 1975: 34). *Yeryüzünün Lanetlileri* yayınlanalı 50 yıl oldu; ancak Fanon'un söylemlerini yeniden güncelleştiren, daha doğrusu dikkatlerimizi yeniden o söylemlere yöneltmemizi gerektiren tarihsel bir kırılma noktasında bulunuyoruz. 11 Eylül sonrasında Üçüncü Dünya topraklarının yeni-sömürgeci, emperyal güçler tarafından yeniden işgal edilmesi ve/veya işgal edilmekle tehdit edilmesi ile vasıflanan bu tarihsel evrenin doğasını kavrayabilmek için kuramsal bir geri plana, savaşın ne'liğine ilişkin bir değerlendirmeye ihtiyacımız var.

---

[*] Bu yazı ilk olarak Mart 2002 tarihli *Haksöz Dergisi*'nin 132. sayısının 17-23. sahifeleri arasında yayınlanmıştır.

Siyaset sosyolojisi açısından bakıldığında savaş, siyasal eylemin zora dayalı/cebri iki biçiminden biri olarak tanımlanmaktadır (Bouthoul 1968:136). Zora dayalı diğer siyasal eylem biçimi ise devrimlerdir. Savaşı, siyaset kurumuna bağlayarak tanımlama geleneği, ünlü savaş kuramcısı Carl von Clausewitz ile başlamıştır. Clausewitz, *Savaş Üzerine* adlı klasik eserinde savaşı siyasetin başka yollarla/araçlarla sürdürülmesi biçiminde tanımlamıştır:

> O halde, harbin yalın bir politik eylem olmayıp gerçek bir politik araç, politik ilişkinin bir devamı, politikanın başka araçlarla uygulanması olduğunu görüyoruz. Harbin kendine özgü özelliği, sadece araçlarının özelliğinden ibarettir... politik niyet amaç, harp ise araçtır ve araç hiç bir zaman amaçsız düşünülemez (1999: 35).

Savaş, insan toplumlarını derinden etkileyen, katastrofik sonuçlar yaratan bir olgu olduğu için siyaset bilimde olduğu kadar sosyolojide de tartışılmış, nedenleri ve sonuçları üzerine kafa yorulmuştur. 17. yüzyılda duc de Sully savaşların en önemli nedeninin din olduğunu öne sürerken; 18. yüzyılda Jeremy Bentham sömürgeleri savaşın asıl nedeni olarak gösteriyordu (Bouthoul 1968: 138). Sorokin'in, "insanlar arasındaki varoluş mücadelelerinin en keskin ve şiddetli biçimi" (1928: 313) olarak tanımladığı savaşların belli toplumsal işlevleri de var. Burada söz konusu işlevlerden üçü üzerinde durmak istiyoruz.

Savaşlar, öncelikle ülke içinde gelişmekte olan şiddet eylemlerinin dışarıya yönlendirilmesini sağlarlar (Bouthoul 1968: 138). İç gerilimlerin dışarıya aktarılması olarak da adlandırabileceğimiz bu süreç, işlevselci sosyologlar tarafından istikrar (denge) koruyucu mekanizmalardan, emniyet supaplarından biri olarak tanımlanmıştır. Örneğin çatışmacı yapısalcılardan Lewis Coser, grup-içi ve özellikle gruplararası çatışmaların "toplumsal yapının oluşumu, birleşimi ve korunması açısından" ne kadar araçsal ve işlevsel olabileceğini göstermeye çalışmıştır (Poloma 1993: 99).

Savaşın diğer bir toplumsal işlevi ise, kazanan ülkelerin rejimlerine taze kan sağlamasıdır. Yenilenler açısından ise olumsuz fonksiyon görür; devrimlere ve hükümet darbelerine kapı aralar (Bouthoul 1968: 137). XX. yüzyılın bütün devrimleri kaybedilen savaşların ertesinde

gerçekleşmiştir. Savaşın bu işlevine en çarpıcı örnek Lenin önderliğinde gerçekleştirilen Ekim devrimidir. 1917 devriminin gerçekleşmesi, büyük ölçüde Lenin'in "emperyalist savaşı bir iç savaşa dönüştürme" tezinin başarıya ulaşmasına bağlıdır.

Savaşın, dikkat çekmek istediğimiz son işlevi, devletlerin haklarını, ayrıcalıklarını ve önem sıralarını belirleme işlevidir. Uluslararası hukukun ilkelerini belirleme hakkını elde etmek de bu işlevin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır (Bouthoul 1968: 139). Bu açıdan bakıldığında, dünya tabakalaşma sisteminde devletlerin alacağı yeri belirleyen en önemli etmenlerden biri de savaş olmaktadır. O halde, ister 1946'da Gaston Bouthoul (1967: 3)'un önerdiği kavramlaştırmayla *polemoloji* (savaşbilim) açısından, ister siyaset ya da savaş sosyolojileri açısından bakalım, yapmamız gereken savaşın biçimlerini, nedenlerini, etkilerini ve işlevlerini toplumsal açıdan incelemektir. Bu bağlamda bizim sormamız gereken soru da şu olmalıdır: 7 Ekim 2001 tarihinde başlamış olan Afgan savaşının nedenleri, işlevleri ve müslüman dünya açısından sonuçları nelerdir? Bu soruya cevap verebilmek için, öncelikle 15. yüzyıldan beri kendisini yaratmakta ve yaymakta olan kapitalist dünya-sistemin yapısal bir çözümlemesine ihtiyaç vardır. Buna ilave olarak, dünya İslâmî hareketler ailesinin kapitalist dünya-sistemle olan ilişkisini çözümlemek gerekmektedir. Burada İslâmî hareketler ailesi terimini, Wallerstein (1993: 46)'ın "sistem-karşıtı hareketler ailesi" biçimindeki adlandırmasına gönderme yapmak için kullanıyoruz.

15. yüzyıldan bu yana kendisini yaratmakta ve yaymakta olan kapitalist dünya-sistem, önceki dünya-sistemin tek bir siyasal otorite/farklı ekonomik yapılanmalar ile vasıflanan yapısından farklı olarak siyasal anlamda ulus devletlere bölünmüştür, fakat dünya çapında tek bir kapitalist ekonomik örgütlenme biçimi yaratır. Konumuz açısından bakıldığında, kapitalist dünya-sistemin iki özelliği öne çıkmaktadır. Kültürel alanda tek-kültürcü olması ve ekonomik alanda emperyalist tutumu. Tek-kültürcülükten kastımız, batının model alınmasını öngören modernleşmeci, ilerlemeci, evrimci şemaların batı-dışı halkların tümüne dayatılmasıdır. Batı Avrupa ve Kuzey Amerika ülkeleri, son dönem sosyal bilimlerinde etkili olmaya başladığı görülen çok-kültürlülük/çok-

kültürcülük savlarının tam aksine, Filistin ve Bosna deneyimlerinin gösterdiği üzere farklılıklara tahammülsüz tek-kültürcü bir ideoloji tarafından sevk ve idare edilmektedir. Çeçenistan örneğinin gösterdiği gibi, batının doğusu yani Rusya da aynı özelliklere sahiptir.

Lacoste'un, ekonomik, sosyal ve politik alanların birbirinden ayrımlaşması sonucu gelişen, "alan [fizik mekânı kastediyor] ve insanlar üzerindeki bir egemenlik sistemi" (1998: 116) diye tanımladığı emperyalizme gelince; kapitalist dünya-sistem bu egemenliği önce fiziksel işgale dayalı klasik sömürgecilik yoluyla, daha ileriki evrelerinde ise sermayenin uluslararası hareketi ile vasıflanan yeni-sömürgecilik yoluyla gerçekleştirmiştir. Böylece, yerkürede uluslararası bir tabakalaşma sistemi yaratmıştır; Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın piramidin tepesinde yer aldığı bir tabakalaşma sistemidir bu. 1917'deki Ekim devriminden 1945'e dek sosyalizm, kapitalist dünya-sistemin doğurduğu kültürel ve ekonomik eşitsizliklere karşı çıkan toplumsal hareketler yaratarak neredeyse tek alternatif olma özelliğini korumuştur. Kuşkusuz bu, kapitalist dünya-sisteme içerden yöneltilmiş bir meydan okumaydı. Ve SSCB, devrimin ilk yıllarındaki "dünya devrimi" çağrısını terkederek tek ülkede sosyalizm ilkesine döndüğü 1920'lerin ikinci yarısından itibaren kapitalist dünya-sistemle barışma yoluna girmişti. Ancak yine de, dünya halklarının birçoğu için kapitalizmin yarattığı eşitsizliklere çözüm getirecek alternatif bir sistem olarak kabul edilmeye devam etti. Bu açıdan bakıldığında, SSCB'nin kapitalist dünya-sistemle gerek söylemsel gerekse fiili uzlaşmasının kritik tarihi 1945'dir. SSCB'nin 1945'de Yalta'da dünyayı ABD ile arasında kardeş payı usulüyle paylaşmasının bir sonucu olarak, sosyalizm alternatif olma özelliğini hızla yitirmeye başladı. SSCB'nin dağılması sürecinde Rusya, kapitalist dünya-sistemle 1945'den bu yana devam etmekte olan yakınlaşma eğilimini resmileştirdi. Yabancı sermaye girişine ve sanayide ve toprakta özel mülkiyete izin verilmeye başlanması, sosyalizmden uzaklaşma sürecinin artık son aşamasına geldiğini gösteriyordu.

Rusya'nın kapitalist dünya-sisteme eklemlenme çabalarının son ve en açık göstergesi 7 Ekim 2001 tarihinde Amerika'nın Afganistan'ı bombalamasıyla başlayan savaşa verdiği tepkilerdir. Rusya'nın gerek

ideolojik gerekçelerle gerekse Sever'in de belirttiği gibi "bölgedeki kontrolünün azalacağı düşüncesiyle ABD'nin yapacağı girişimlere ayak direyeceği" düşünülürken, "gelişmeler tam aksi istikamette oldu" (2001: 56). Putin, 11 Eylül saldırısının hemen ardından ABD'ye, uluslar arası terörle mücadele bağlamında beş maddelik bir plan teklif etti. Bu plana göre:

1. Rusya ve ABD istihbarat birimleri arasında sıkı temas kurulacak.
2. Afganistan operasyonu sırasında insanî yardım taşıyan uçaklara hava koridoru açılacak. Açık hava sahası askeri uçakları kapsamayacak. Operasyonun gidişine göre bu konuda ek kararlar alınabilir.
3. İnsanî yardım amaçlı açık hava sahası Rusya'nın müttefiki sayılan Orta Asya cumhuriyetleriyle koordinasyon içinde açılacak.
4. İlgili bölgelerde gerçekleştirilecek arama ve kurtarma operasyonlarına Rusya katılmaya hazır olduğunu bildirir.
5. Kuzey ittifakı, Rabbani yönetimi Rusya tarafından Afganistan'da resmi iktidar sayıldığı için, bu güçlere askeri ve siyasi destek sürdürülecek (Sever 2001: 57).

Sever'e göre, Rusya Federasyonu'nun bu planla ulaşmaya çalıştığı iki temel hedef vardır; bunlardan birincisi 1990'dan bu yana bağımsız bir devlet kurma çabalarını sürdüren Çeçenlerin batı tarafından da terörist olarak ilan edilmesini sağlamaktır. İkincisi ise, küresel sisteme tam entegrasyonun önündeki engellerin kaldırılmasıdır. Sever'in de vurguladığı gibi, yabancı yatırımların artırılması ve Rusya ile AB ve NATO arasında yakınlaşmanın sağlanması amaçlanmaktadır. Ancak, Rusya'nın SSCB'den Rusya Federasyonu'na evrilmesi sadece Rusya'nın ülkesel koşullarını etkilemekle kalmamış, uzun zamanlar boyunca Marksist-Leninist solun kendisini cisimleştirdiği yegane egemen odak olması nedeniyle sol düşünceyi de ağır bir krize sokmuştur. Stalin dönemine ilişkin acı anıların Sovyet modelinin çekiciliğini azaltmış olduğu doğrudur; ancak bu koşullar altında bile Rusya, sol devrimciliğin ve kapitalist dünya-sisteme karşı sol direnişin önemli bir simgesi olma özelliğini sürdürüyordu. Bütün bu nedenlerle, Rusya'nın Gorbaçov döneminden itibaren geçirdiği dönüşümler, solun Marx'tan bu yana

gururla benimsediği anti-kapitalist ve anti-emperyalist duruşu önemli ölçüde tahrip etmiştir denilebilir. Solun kapitalist dünya-sisteme alternatif olmaktan çıktığı, kendi içinde sürdürdüğü tartışmalardan da açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim, dünya solu dergisi *Cosmopolitik*'te yer alan ve 11 Eylül sonrası dünyanın yeni gündeminin tartışıldığı bir yazıda, "sosyalizm gerçek bir seçenek olarak dünya sahnesindeki yerini tekrar almadığı sürece, kazanan hep barbarlık olacak" denilmektedir (Tanıttıran 2001: 13). Sol, bu süreçte sadece küresel bir alternatif olma özelliğini yitirmekle de kalmamıştır. Kapitalist dünya-sistemin egemen devletleri tarafından sürdürülen sistematik katliamlara, Ladin ile CIA arasındaki ilişkileri kurcalamak ya da savaşı bir enerji savaşına indirgemek suretiyle kendince bahaneler bulmayı ve bu suretle de, İslâmî hareketlerin kapitalist dünya-sisteme alternatif olma özelliğini göz ardı etmeyi yeğlemiştir.

Özelde Rusya'nın genelde ise sol hareketlerin yukarıda özetlemeye çalıştığımız seyir içinde kapitalist dünya-sisteme alternatif olma özelliğini yitirmesi gibi, 1950 sonrasında ulusal bağımsızlık savaşları yoluyla sömürge olmaktan kurtulan yeni devletler de, dünya-sisteme kısa zamanda entegre oldukları için hatırı sayılır bir alternatif oluşturamamışlardır. Ulusalcı temalar, siyasal bağımsızlığı sağladıkları durumlarda bile, yeni-sömürgecilik karşısında çaresiz kalmış; kültürel alanda da ulusalcılık tek-kültürcü ideolojilere eklemlenmeye engel olamamıştır. Bu nedenle 1950'lerden itibaren sosyalist ve ulusal kurtuluşçu ideolojiler kapitalist dünya-sisteme bir alternatif olma özelliklerini hızla yitirmişlerdir. Geriye tek alternatif olarak, bir inanç veya sistemin bütünüyle hayata aktarılmasını savunan "entegrist hareketler" (Wallerstein 1993: 43) kalmıştır ki, İslâmî hareketler ailesi bu entegrist hareketlerin en önemlisidir. 21. yüzyılın başına gelindiğinde, kapitalist dünya-sistemin yarattığı kültürel ve ekonomik eşitsizliklere karşı çıkan yegane gücün İslâmî hareketler olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu karşı çıkışı sadece bir medeniyetler çatışmasına indirgemek haksızlık olur. İslâmî hareketlerin, kapitalist dünya-sistemin kültürel dayatmalarına karşı çıkması ve yeni/alternatif bir medeniyet önermesi anlamında bir "medeniyetler çatışması" olduğu doğrudur; ancak, İslâmî

hareketlerin kapitalist dünya-sistemin ekonomik sömürüsüne ve siyasal hegemonyasına yönelttiği eleştiriler dikkate alındığında, söz konusu meydan okumanın bir medeniyetler çatışmasına indirgenemeyeceği açıkça görülmektedir.

İslâmî hareketler, adil/eşitlikçi bir dünya talebinde bulunmaktadırlar. Şu anda Filistin'de, Çeçenistan'da ve son olarak da 7 Ekim 2001 tarihinden bu yana Afganistan'da yürütülmekte olan savaşlar, kapitalist dünya-sistemin kendi kültürel öncüllerine ve kendi yarattığı tabakalaşma sistemine karşı çıkan İslâmî hareketler ailesine yönelttiği bastırma operasyonunun halkalarıdır. Rusya Federasyonu da, 1990'dan itibaren kapitalist dünya-sisteme eklemlenme sürecine girdiğinden bu operasyonda batıyla işbirliği içindedir. Özetle söylendikte, kapitalist dünya-sistemin önceki emperyal savaşlar sonucunda oluşturduğu uluslararası hiyerarşiyi muhafaza etme ve pekiştirme arzusu ile İslâmî hareketler ailesinin bu hiyerarşiye yönelik kültürel-siyasal ve ekonomik itirazları arasındaki çelişki ve bu çelişkinin doğurduğu çatışmalar, 21. yüzyılın ilk çeyreğini belirleyen ana ekseni oluşturacak gibi görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Fanon'un sömürgeciler ile sömürülenler -yeryüzünün lanetlileri- arasında tanımladığı çatışmanın, yeni biçimler altında halen sürdürülmekte olduğu söylenebilir.

Kapitalist dünya-sistemin egemen devletleri ya da dünya tabakalaşma piramidinin en üstündeki ülkeler, sistem-karşıtı hareketler ailesinin temsilcisi, destekçisi ya da koruyucusu olarak tanımladıkları ülkeler için "haydut devlet" nitelemesini kullanmayı alışkanlık haline getirmişlerdir. Benzer biçimde iş gören kavramlardan biri de "terörist devletler" kavramıdır. Ancak, Chomsky'nin de işaret ettiği gibi, haydut devlet kavramı çok göreli bir kavramdır. Çünkü örneğin Küba "uluslararası terörizmle ilişkisi olduğu iddia edildiği için önde gelen bir haydut devlet olarak nitelendirilir"; oysa 40 yıldır Küba'ya karşı terörist saldırılar gerçekleştirdiği hâlde "ABD bu kategoriye girmemektedir" (Chomsky 2001a: 36). Küresel güçler İran, Libya, Irak, Afganistan ve Çeçenistan'ı da bu kategoride tanımlama eğilimindedirler. BM kararlarını sürekli olarak kendileri ihlal ettikleri ve sınırsız güç kullanımı yoluyla küresel çıkarlarını azamileştirmeye çalıştıkları halde, sistem-karşıtı

hareketleri ve bunlarla ilişkilendirdikleri ülkeleri "haydut" ve "terörist" olarak tanımlamaya devam etmektedirler. Chomsky kavramların bu göreli ve muğlak kullanımını kastederek; "kriterler oldukça açıktır" diyor. "Bir haydut devlet, basitçe suçlu bir devlet değil, fakat kudretlinin emirlerine karşı koyan devlettir. Kudretliler ise tabii ki muafiyetten yararlanırlar" (2001: 36). Haydut devlet ya da uluslararası terörizm kavramlarının bu muğlak kullanımı, küresel kapitalizmin yürüttüğü emperyal savaşların üstünü örtmeye yaramaktadır.

Chomsky, devletler açısından bakıldığında haydutluğun asıl göstergesinin, uluslar arası hukuka ve BM tarafından alınan kararlara uymamak olduğunu iddia etmektedir. Chomsky'e göre, yakın tarihte, BM kararlarına kulak asmayan tek devlet ABD'dir ve bu nedenle de haydut ya da terörist devlet nitelemesini ABD haketmektedir. Elbette İngiltere gibi gönüllü müttefikleriyle birlikte. Bu konuda zikredilebilecek çok sayıda örnek var. Ancak Chomsky'nin ne demek istediğini anlamak için, çok çarpıcı iki örnek üzerinde durmak yeterli olacaktır: Nikaragua ve Sudan. Kaldı ki, Nikaragua örneği ABD'nin uluslararası terörist bir devlet olduğunun Dünya Mahkemesi tarafından tesciliyle sonuçlanmış istisnai bir örnektir.

1980'lerde ABD'nin, onbinlerce kişinin ölümüne ve ülke ekonomisinin çöküşüne yol açan saldırılarının ardından Nikaragua Dünya Mahkemesine başvurmuş ancak mahkemenin aldığı lehte karara ABD'nin uymaması üzerine süreç Güvenlik Konseyi ve Genel Kurul üzerinden sürdürülmüştü. Nikaragua her başvurusunda haklı bulunmuş olmasına karşılık, kararların AB, ABD, İsrail ve el Salvador tarafından veto edilmesi nedeniyle zararını tazmin edebileceği bir çıkar yol bulamamıştı (Chomsky 2001b: 22-23). Kapitalist dünya-sistemin egemen devletleri, kendi yaratıları olan BM'nin ve yine kendi yaratıları olan uluslararası hukuk ilkelerinin sınırlayıcılığına uymamakta direnmişlerdi. Direnenlerin başında da ABD geliyordu. Chomsky'ye göre, bu saldırılar, gerek gerçekleştirilme gerekçeleri ve biçimleri gerekse hukuk süreci sonunda alınan kararlar nedeniyle gerçek terörist devletin hangisi olduğunu gösteren somut birer örnek teşkil etmektedir.

Aslına bakılırsa, ABD'nin Latin Amerika'daki suç dosyası oldukça kabarık. Latin Amerika'nın yakın tarihinde yaşanan bütün askeri darbeler, bütün anti-demokratik girişim ve uygulamalar ABD tarafından desteklenmiştir. Bunları sevk ve idare eden yerli komutanlar ise ABD'deki School of Latin Americas'da özel eğitim almış kişilerdir. Bu darbe süreçleri içinde, kıtanın alt yarısının çıkarları üst yarısının çıkarlarına teslim edilmiş ve Eduardo Galeano'nun da belirttiği gibi, toprakların ve çıkarların ABD şirketlerine devriyle sonuçlanmıştır:

> Guatamala, büyük çapta bir *'kirli savaşın'* uygulandığı ilk Latin Amerika laboratuarı oldu. Amerika Birleşik Devletleri tarafından eğitilen, yönlendirilen ve donatılan insanlar soykırım planını başarıyla yerine getirdiler. 1967 uzun bir San Bartolome gecesi oldu... Arjantindeyse, dehşet,... Juan Domingo Peron'un ülkeden ayrılmasıyla başladı (Galeano 1986:14).

Galeano (2001: 175-176), Guatamala'da ölenlerin sayısının çoğu yerli olmak üzere 200 bin civarında olduğunun altını çiziyor ve sadece Kissinger döneminde Endonezya, Kamboçya, İran, Güney Afrika ve Bangladeş'de ve Latin Amerika'nın tamamında gerçekleştirilen terör eylemlerinin, ABD tarafından desteklenmiş, finanse edilmiş ve yönlendirilmiş olduğunu belirtiyor.

1998'de Sudan'daki el-Şifa ilaç fabrikasının bombalanması nedeniyle ölenlerin toplam sayısı da onbinleri aşmaktadır. Bu saldırının toplam maliyetini doğru olarak saptayabilmek için, ülkenin ilaç ihtiyacının yaklaşık %90'ını karşılayan bu fabrikanın bombalanması sırasındaki kayıplara, yaratılan ilaç darboğazının sonucu olarak sıtma, verem ve hayvanlardan geçen diğer hastalıklar nedeniyle ölenleri de eklemek gerekmektedir. Dahası, bombalamanın ardından gelen ambargo yüzünden ilaç ithali de olanaksızlaşmıştır.

> El-Şifa, ayrıca bu geniş, kırsal ülkede hayvan ilaçları üreten tek fabrikaydı. Özellikle hayvanlardan insanlara geçen parazitleri öldüren ilaçlar üretiyordu. Sudan'da çocuk ölümlerinin başlıca sebebi bu parazitlerdir (nakleden Chomsky 2001b: 41).

ABD'nin bu saldırıyı gerçekleştirmesinden kısa bir süre önce Sudan yetkilileri, saldırının gerekçesi olarak gösterilen Afrika'daki Amerikan elçiliklerinin bombalanması olaylarının zanlısı olduğu düşünülen kişileri yakalamış ve Washington'daki yetkililere teslim etme girişiminde bulunmuşlardı. Bu girişimleri kabul görmemişti. Benzer bir tutumun, Ladin'in tarafsız bir ülkenin mahkemesinde yargılanmak üzere teslim edilebileceği teklifi karşısında da takınılmış olması önemlidir. 7 Ekim sonrasındaki gelişmelerin doğru okunabilmesi, ABD'nin uluslar arası hukuka uyma çağrılarına her üç örnekte de uymamakta ısrar etmiş olduğunun anlaşılmasına bağlıdır. Buna karşın, her üç örnekte ve aslında çok daha fazla sayıda örnekte (Libya ve Irak'ın bombalanmasında da) uluslararası hukuka ve BM kararlarına uyma çağrısında bulunanlar, hep küresel sistemin "terörist" olarak tanımladığı ülkeler olmuştur (Chomsky 2001a: 34). Bu açıdan bakıldığında, haydut ya da terörist devletler tanımlamasının, emperyal savaşların gerçek niteliğini perdelemeye yarayan birer araç olarak kullanıldığı görülmektedir.

Svante E. Cornell (1997: 203)'ın da belirttiği gibi, emperyal savaşlar genelde askeri bakımdan olduğu kadar teçhizat bakımından da çok güçlü orduların, çok zayıf halklara karşı yürüttükleri savaşlardır. Ancak, savaşın yürütüldüğü bölgenin savunma halindeki tarafça çok iyi bilinmesi ve saldırgan tarafın nüfuzuna imkân vermemesi nedeniyle söz konusu teknik ve askeri üstünlükler genellikle işe yarar biçimde kullanılamaz. Cornell'a göre, bu karakteristikler gerek Vietnam, gerekse 79 Afganistan ve 90 sonrası Çeçenistan savaşlarının ortaklaştığı özelliklerdir. Cornell, emperyal savaşların emperyal güçlerce kazanılmasının pek olanaklı olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Çünkü bu savaşların ekonomik ve insanî maliyetleri ağırdır; çok para harcanmasını ve çok sayıda askerin feda edilmesini gerektirirler. Bir başka deyişle, kapitalist dünya-sistemin yeryüzünün lanetlileri karşısında galip gelmesi uzun vadede olanaklı görünmemektedir.

7 Ekim 2001 tarihinde başlatılmış olan ve kapsamı Amerika tarafından giderek genişletilecek gibi görünen savaş da emperyal bir savaştır. Afganistan yanında, hemen bütün Ortadoğu'nun, Asya'nın önemli bir kısmının ve Kafkasya'nın da içine dahil edilmek istendiği

bu savaş, kapitalist dünya-sisteme tek alternatif olarak görülen İslâmî hareketler ailesinin baskı altına alınmasını hedeflemektedir. 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısı boyunca, sosyalist hareketleri hedef alan ve dünyanın neresinde olursa olsun kurdurduğu anti-komünist yapılanmalar aracılığıyla bu hareketleri bastırmaya çalışan kapitalist dünya-sistem, yüzyılın son çeyreğinde ve özellikle son on yılında -SSCB'nin sisteme eklemlenmesi nedeniyle-geride kalan tek alternatif olan İslâmî hareketlere yönelmiştir. Savaşın başlangıcında hedefin sadece Afganistan ve Ladin olduğu iddia edilirken, bugün Malezya'dan Filipinler'e, Irak'dan Lübnan'a, İran'dan Çeçenistan'a, Filistin'den Arap yarımadasına -hatta buradaki Amerikancı devletlere- kadar bütün İslâm dünyasının hedef haline getirilmiş olması, savaşın gerçek nedenleri hakkındaki savlarımızı destekleyen örneklerdir. Bu savlara, İslâmî hareketler ailesinin alternatif bir medeniyet ve dünya-sistem önerme konusundaki yetersizlikleri ya da bu önerilerin ham ve işlenmemiş oldukları gerekçesiyle itiraz edilebilir. Bu itirazlarda haklılık payı da bulunabilir. Yine de açık olan husus şudur; İslâmî hareketler ailesi, bugün toprakların işgal altında olması nedeniyle ağırlıklı olarak sıcak çatışmalar içinde bulunmasına karşın ve bununla birlikte, kapitalizmin ve emperyalizmin doğasına ilişkin temel düşünsel itiraz noktalarına sahiptir. Küresel ekonomik ve siyasal ilişkilerin ve küresel sistemin temel kültürel öncüllerinin meşruiyetini sorgulanmaya açık hale getiren bu alternatifler -işlenmeye muhtaç olmakla birlikte- global ölçekte yegane alternatif olma özelliğini korumaktadır.

İlginçtir ki, kapitalist dünya-sistem de, kendi hegemonyasının ulus-üstü ifadesi olan BM'nin ve uluslar arası hukukun ilkelerini çiğnemekle, kendi meşruiyet temellerinin aşındırılması sürecine katkıda bulunmaktadır. Bu meşruiyet yitimi, uğrayabileceği askeri yenilgiler ve taşıdığı ekonomik iç-çelişkilerle birlikte küresel yayılımını tamamlamak üzere olan kapitalist-dünya sistemin sonunu getirebilir. Che Guevara, kuzey Amerikan emperyalizmini yıkmak için tek Vietnam yetmez demişti; emperyalizme karşı giderek daha fazla sayıda cephe açılması gerektiğini ileri sürmüştü. 11 Eylül sonrasında ABD'nin Afganistan'a karşı başlattığı savaşı küreselleştirerek neredeyse bütün İslâm dünyasını

karşısına alması, ironik ve paradoksal bir biçimde Che'nin açmayı düşlediği cepheleri kendi elleriyle artırmasına yol açabilir. Bu nedenle, söz konusu süreci, küreselleşme ile birlikte ortaya çıkan yeni ihtiyaçların, küresel ilişkilere uygun düşen yeni bir uluslar arası hukuk arayışının sonucu olarak değerlendirme ya da ABD'nin enerji politikalarının sonucu olarak görme eğilimleri kanımızca eksiktir.

Medeniyetlerin doğuş ve yıkılışlarında savaşın çok önemli bir etmen olduğunu biliyoruz (Bouthoul 1967: 3). Bu saptama, 20. yüzyılın ikinci yarısı boyunca İslâmî hareketlerce yürütülmüş olan "kutsal savaşlar" için de geçerli midir? Bir başka deyişle, 21. yüzyılın başında bulunduğumuz şu dönemde, söz konusu savaşların yeni bir İslâm medeniyetine gebe olduğu söylenebilir mi? Özellikle de, batı dünyasının en gözde sistem kuramcılarının bile çöküş alametlerine dikkat edilmesi gerektiğinin altını çizdiği bir dönemde. Kapitalist dünya-sistem küreselleşmiş; doğduğu andan beri içinde barındırdığı potansiyelleri neredeyse tamamen gerçekleştirmiştir. Bu yayılma, Wallerstein'in da işaret ettiği gibi, global ölçekte kârların azalması ilkesini harekete geçirebilir ve "yeryüzünün lanetlilerini" medeniyetin yeni varisleri kılabilir. Ancak, ulusların hak ve ayrıcalıklarını ve uluslararası sistemdeki kademe sıralarını savaşlar belirlese bile, politik başarılarla taçlandırılmayan ve medeniyete ilişkin bir yaratıcılıkla beslenemeyen zaferlerin, tarihsel kırılma noktalarına dönüşmesi olanaklı görünmüyor. Bu nedenle, söz konusu tarihsel kırılmanın sadece savaşlara bağlı olarak gerçekleşmesi beklenemez. Bunu olanaklı kılacak olan, yukarıda söz ettiğimiz alternatif öncüllerin işlenmesi ve yeryüzünün lanetlilerinin daha adil ve insanî bir dünya-sistem için teklif sahibi olduklarının anlaşılır kılınmasıdır.

Kaynakça

BOUTHOUL, Gaston (1967), *Savaş,* Çev. Vedat Gülsen Üretürk, İstanbul: Uğural Yayınevi.

-------- (1968) *Siyaset Sosyolojisi,* Çev. Ali Türkay Yazıcı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

CHOMSKY, Noam (2001a), "Haydut Devletler," *Amerikan Müdahaleciliği* adlı kitabın içinde, Çev. Taylan Doğan & Barış Zeren, İstanbul: Aram Yayıncılık, ss.11 -41.

-------- (2001b) *11 Eylül,* Çev. Dost Körpe, İstanbul: Om Yayınları.

CLAUSEWITZ, Carl Von (1999), *Savaş Üzerine,* Çev. H. Fahri Çeliker, İstanbul: Özne Yayınları.

CORNELL, Svante E. (1997), "A Chechen State," *Central Asian Survey,* 16(2), pp. 201 -213.

FANON, Frantz (2001), *Yeryüzünün Lanetlileri,* Çev. L. Fevzi Topaloğlu, İstanbul: Avesta Yayınları.

GALEANO, Eduardo (1986), *Aşkın ve Savaşın Gündüz ve Geceleri,* Çev. Gülin Dalaman, İstanbul: Alan Yayıncılık.

------ (2001) "İyi'nin ve Kötü'nün Tiyatrosu," *Düşmanını Arayan Savaş,* Metin Sever & Ebru Kılıç der., İstanbul: Everest Yayınları, ss. 173-177.

LACOSTE, Yves (1999), *Coğrafya Savaşmak içindir,* Çev. Ayşin Arayıcı, İstanbul: Özne Yayınları.

POLOMA, Margaret M. (1993), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları,* Çev. Hayriye Erbaş, Ankara: Gündoğan Yayınları.

SEVER, Metin (2001), "Şiddet ile Demokrasi Arasındaki Dünya," *Düşmanını Arayan Savaş,* Metin Sever & Ebru Kılıç der. İstanbul: Everest Yayınları, ss. 1-95.

SOROKIN, Pitirim A. (1928), *Contemporary Sociological Theories,* New York: Harper and Brothers.

TANITTIRAN, Hakan (2001), "Dünya Gündemi," *Cosmopolitik,* Üç Aylık Dünya Solu Dergisi, Sayı:1, ss. 10-13.

WALLERSTEIN, Immanuel (1993), "Sistem-Karşıtı Hareketlerin Tarihi ve İkilemleri," *Büyük Kargaşa: Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi* adlı kitabın içinde, S. Amin, G. Arrighi, A.G. Frank, I. Wallerstein (der)., Çev. Erden Akbulut, İstanbul: Alan Yayıncılık, ss. 10-54.

WODDIS, Jack (1975) *Yeni Devrim Teorilerinin Eleştirisi 1: Fanon ve Afrika'da Sınıflar,* Çev. Turhan Taylan, İstanbul: Bilim Yayınları.

İslâm Medeniyetinin Kesik Damarı: Arabeskten Pragmatizme İslâmî Edebiyat[*]

I.

Bundan yaklaşık otuz yıl önce, 1970'lerin sonları ile 1980'lerde Türkiyeli müslümanların gündemini meşgul eden "İslâmî" meselelerden biri de edebiyatın yeniden yapılandırılmasıydı. İslâmî bir siyasetin, İslâmî bir ekonominin, İslâmî bir bilimin (özellikle de antropoloji ve sosyoloji gibi toplumsal bilimlerin) ne'liği ve nasıl'lığı tartışılırken, -bunlar kadar canlı olmasa bile- sanat ve edebiyat üzerinde de düşünülüyordu. Tartışma ağırlıklı olarak çeviri eserler üzerinden yürütülüyordu ama konu en az diğerleri kadar temelli, yakıcı ve günceldi. Sorun İslâm'ın topyekün bir medeniyet olarak inşası sorunuydu ve doğal olarak bu, söz konusu medeniyetin her bir toplumsal damarının ayrı ayrı ele alınıp yapılandırılmasını gerektiriyordu. Ancak, bu tartışmalar Özalizmin yol açtığı orta sınıflaşma hatta "burjuvalaşma" eğilimiyle birlikte gündemden düştü. Bu sürecin sonunda giderek daha eğitimli, konum ve servet sahibi olan müslümanlar kapitalist dünya-ekonominin gerekleri yanında batılı siyasal ve toplumsal biçimleri de özümsediler, içselleştirdiler (daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Erkilet 2004). İronik ve paradoksal biçimde Türkiye'nin en

[*] Bu yazı ilk olarak *Hece Dergisi*'nin Haziran/Temmuz/Ağustos 2004 tarihli Hayat/Edebiyat/Siyaset (90/91/92. sayı) özel sayısının 381-389. sayfaları arasında yayımlanmıştır.

liberal, en demokrat, en sivil toplumcu, en Avrupa Birlikçi kesimi haline gelen müslümanlar açısından İslâm'ın bir medeniyet olarak yeniden inşası düşüncesi anlam ve önemini yitirdi. Çünkü artık sorun "nasıl bir siyaset" sorusuna cevap aranması değildi; 28 Şubat sonrasının post-modern darbe atmosferinde yitiriliyor gibi görünen hakların, Avrupa'nın karnelerine bağlanarak nasıl geri kazanılabileceğiydi. Ya da dünyanın "yeni imparatorluğu" olarak kuramsallaştırılmaya çalışılan (bkz. Hardt ve Negri 2001) ABD'nin Ortadoğu'daki stratejik ortağı rolüne sığınarak, yıkılan Irak'taki taşeron müteahhitlikten pay kapmaktı. Ama bütün bu çözümlerin dikkatten kaçırdığı önemli bir ayrıntı var: Yeni bin yılın dönümünde, dünyanın tarihsel bir kırılma noktasına gelmiş olduğu gerçeği.

11 Eylül'den bu yana dünya gerçekten de tarihsel bir kırılma noktasına gelmiş bulunuyor. Modernitenin tüm değerleri, II. Dünya Savaşı'ndan sonra yarattığı uluslar arası hukuk ve ulus-üstü kurumlaşmalarla birlikte sorgulanmaya başladı. Soğuk Savaş döneminin anti-komünizm dalgası altında perdelenen Kuzey Amerikan sömürgeciliği artık tüm dünyanın nazarında apaçık hale geldi. Çırılçıplak gözler önüne serildi. Afganistan'ın ve ardından da Irak'ın hukuksuz biçimde işgal edilmesiyle birlikte, hakkında binlerce sosyal bilimsel makale ve kitap yayınlanmış olan ve Üçüncü Dünya'nın modernleşmesi bakımından anahtar rol oynadığı öne sürülen de-kolonizasyon süreci (sömürgesizleştirme) tersine çevrildi. Batı yeniden fiziksel sömürgeciliğe yöneldi. Bunu da hala "uygarlaştırma misyonu" (örneğin demokrasi götürme) adına yaptığını iddia ediyor. Ama artık dünya çapındaki fiziksel işgalleri meşrulaştıran bu demokrasinin ne menem bir demokrasi olduğu sorgulanıyor. II. Dünya Savaşı'ndan bu yana modernitenin değerleri ilk defa bu denli gayri-meşru hale geldi. Belirli bir politik evrim süreci sonunda ulaşılmış "üstün" bir siyasal yapılanma olduğu öne sürülen BM ve onun dayandığı uluslar arası hukuk, varlık nedenlerini, işlevlerini ve saygınlıklarını tamamen yitirmiş durumdalar. İslâm dünyası açısından bu, BM'nin Bosna ve Çeçenistan konusundaki gecikmişliklerini ve ihmallerini bir kere daha hatırlamanın vesilesi oldu. Ama artık ihmalden değil kasıttan söz ediliyor. Tarık Ali (2002: 2-4)

gibi yazarlar 11 Eylül'den sonra Latin Amerika'nın dört bir yanında yapılan kutlamaları zikrederek, ABD'nin kendisinden neden bu kadar nefret edildiğini sorması gerektiğini hatırlatıyorlar. Slavoj Zizek gibi son dönemin önde gelen kültür kuramcıları, halihazırda içinde bulunduğumuz koşulların batıyı "yeni siyasal biçimler icat etmeye zorlayacağını" (Henwood 2003) iddia ediyorlar. Eğer Zizek'in öngörüsüne katılır da, içinde bulunduğumuz koşulları kapitalist dünya-sistem açısından *devrim-öncesi* koşullar olarak kabul edersek, o zaman bu yeni icatların neler olabileceği konusunda batı-dışı halkların da kendi gündemlerini oluşturacaklarına kesin gözüyle bakabiliriz. İçinde yaşadığımız coğrafyanın eğer bir icadı olacaksa bunun kendi İslâmî geleneğine temelleneceği kuşkusuzdur. Bu yazı, siyasal biçimlerden mimariye, ulusal ve uluslar arası hukuktan bilimlere, velhasıl kültürün tüm alanlarına uzanacağı anlaşılan bu kökten yeniden yapılanma sürecinin İslâmi sanata ilişkin boyutlarına değinmeyi amaçlıyor. Bunu da İslâmî sanat/edebiyatın temel ilkelerine dair belli başlı tartışmaları ve ortaya konulan bu ideallerle ürünler arasındaki mesafeyi kısaca hatırlatıp değerlendirerek yapmayı hedefliyor.

II.

İslâmî sanat/edebiyatın temel ölçütlerinin neler olduğuna dair yaklaşımlar, kabaca gelenekselci ve İslâmcı olmak üzere iki ana başlık altında toplanabilir. İslâmî sanatı gelenekselci perspektiften değerlendiren düşünürlerin en önemlisi kuşkusuz Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Nasr, İslâm sanatını birbiriyle ilişkilendirdiği üç ayrı kavram çerçevesinde çözümlemektedir: Geleneksel sanat, kutsal sanat ve dinî sanat. Nasr'a göre gelenek, "ilahi kaynaklı ilkeler ve bu ilkelerin geleneksel medeniyetlerde asırlar boyu metafizikten şiire, müzikten siyasete kadar bir çok alanda görülen uygulamaları" (1997: 25) demektir. Bu geleneksel sanat dairesi içinde yer alan ve Nasr'ın deyişiyle "manevî ilkeleri doğrudan yansıtan ve Hakikatin vahiy kaynağından gelen bereket kanalına en kestirme yoldan ulaştıran sanat" (1997: 26) ise kutsal sanattır. Örneğin, İslâm geleneğinde Kur'an tilaveti ve hat sanatı geleneksel sanat dairesi içinde yer alan kutsal sanatlar olarak tasvir edilmişlerdir.

Bu perspektiften bakıldığında, Nasr'ın anladığı anlamda İslâmî sanat, geleneksel ve kutsal olandır. Dini sanat ise, Nasr'ın, modernleşme sürecinde geleneklerinden kopmuş/kopartılmış olan müslümanların, geleneksel üretim biçimlerini kullanmadan ama dini-olmayan sanatlara ve üretim biçimlerine de karşıt bir anlayışla gerçekleştirdikleri sanatsal üretimlere verdiği genel addır: "Dini sanat,... yöntemi ve dili artık geleneksel olmadığı halde, dinî konu ve fonksiyonlara değinen anti-geleneksel bir sanat tipidir" (1997: 28). Nasr kendi gelenekselci perspektifinden bu anti-geleneksel sanatı oldukça kaba, çirkin ve neredeyse gayri-İslâmî addeder. Çünkü bu eserler "gelenek tarafından asırlarca sağlanan sıkı kanunlara", diğer bir deyişle *canona* uymazlar. Ancak Nasr'ın bu tanımlaması, hem modernleşme sürecinin her tür geleneksel canon'u neredeyse tümüyle yok ettiği gerçeğini çaresizce kabullenmekten başka bir yol bırakmadığı; hem de kendi diğer makalelerinde ortaya koyduğu İslâm'ın evrensel ilkelerinin uzamsal, zamansal ve araçsal çeşitlenme potansiyellerine (Nasr 1988: 59-80) doğal olmayan bir sınırlama getirdiği için elverişliliğini yitirmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Nasr'ın geleneksel sanatın özelliği olarak zikrettiği şeyi yani "ilahi kaynaklı ilkelerin şiirden müziğe kadar bir çok alandaki uygulamaları"nı, özel olarak geleneksel sanatın değil genel olarak İslâmî sanatın özelliği olarak ele almak mümkün ve belki daha anlamlı ve yararlıdır. Nitekim Faruki'ler de İslâmî sanatı bu çerçevede tanımlamışlardır.

Lamia Faruki'ye göre (1986: 41), "Kur'an, sanat eserinde estetik ifadesini bulacak olan mesajın kendisini taşır". Bu mesajın özü de tek tanrıcılık ve tevhid inancıdır. Tevhid, "Yaratan'ın diğer bütün yarattıklarından ontolojik olarak ayrı olması demektir. Yaratıcı bütün tabiatın, varlıkların üstündedir, aşkındır... Sanat, doğa içinde ondan olmayanı bulmaktır" (İsmail Faruki 1987: 217-218). İslâm sanatının, batılı düşünürlerin iddia ettiği gibi Helenik sanatın naturalizmine yönelik bir tepkiden değil bizzat kendi özsel değerlerinden (özellikle de tevhid inancından) neşet ettiğini kanıtlamaya çalışan Lamia Faraki (Haider 1986: 60), sanat eserinin antropomorfik ve zoomorfik herhangi bir imgeyle temsil edilemez olan Allah'ın aşkınlığını sembolize ettiğini

göstermeye çalışmıştı. Bu temel kabulden hareketle, İslâmî sanat eserlerinin ve bunların kullandığı motif ve tekniklerin soyutluk, daha büyük bir desen oluşturmak üzere çeşitli biçimlerde kombine edilmiş parçalardan oluşma, tekrarlanma, dinamiklik (zaman içinde algılanabilme/zamanda açımlanabilirlik), karmaşıklık gibi özelliklere sahip olmasının, söz konusu sanatın dayandığı temel ilkelerle tutarlı ve onların kaçınılmaz bir sonucu olduğunu öne sürmüştü (krş. İsmail & Lamia Faruki 1999: 183-203). Dikkat edileceği üzere, bu özelliklerin önemli bir kısmı görsel sanatlarla (arabeskler, hat sanatı örnekleri vb) ilgilidirler. Bu nedenle konumuz açısından önemli olan husus, görsel sanat eserinin bu biçimsel özelliklerinden çok, "İslâmî sanatın evrensel mesajın estetik ifadesi olduğu" saptamasıdır. Özellikle de Nasrcı anlamdaki geleneğin devre dışı kaldığı zaman ve mekânlarda, bu içeriksel tanımlama, İslâmî sanatı İslâmî olmayandan ayırmada kullanılabilecek belki de yegane ölçüt haline gelmektedir. Zira İslâm dünyasının yaklaşık iki asır sürmüş olan modernleşme serüveni, geleneksel üretim ve sanat biçimlerini neredeyse tamamen ortadan kaldırmış ve Nasr'ın deyişiyle hayattan kopuk olmayan, işlevsel ve yer yer zanaatkarlıkla iç içe geçen [1] sanatsal üretim biçimlerinin yerine batılı anlamdaki -toplumsal yaşamın diğer alanlarından kopmuş, özerk bir alan olarak- sanatsal ve edebi üretimi merkeze yerleştirmiştir. Bunun anlamı, müslüman sanatçıların artık temelde İslâmî yahut kutsal olmayan biçimler içinde (anlatım araç ve tekniklerini kullanarak) üretim yaptıklarıdır.

---

[1] Roger Garaudy İslâm sanatıyla ilgili klasikleşmiş metin ve belgesellere imza atmış bir isim. Lamia Faruki gibi İslâm sanatında geometrik figürlerin önemine ve bunların büyüleyici bir şekilde tekrarlanmasına özel bir önem atfeden Garaudy, İslâmî sanat eserinin gündelik kullanım anlamındaki işlevselliğine yahut toplumun diğer yaşam alanlarından kopuk olmayışına da değiniyor: "Bu yüzdendir ki, her türlü eşya, hatta kılıç, ibrik, bakır, tepsi, halı, eyer gibi en çok kullanılan eşyalar bile, tıpkı bir caminin minberi veya mihrabı gibi ilahi mevcudiyetin bir ayetine tanıklık etmek üzere oyulmuş, işlenmiş, çekiçle dövülmüştür. Geometrinin, arabeskin veya hat sanatının bu motifleri ve onların ritmik bir şekilde tekrar edişleri, taş ya da mozayik, bakır ya da çelik, kumaş ya da deri gibi çok çeşitli maddelere aktarılmıştır" (1984: 142).

İşte tam da bu sorun, yani müslüman sanatçının artık bir hat yahut tezhip sanatçısı değil bir romancı, öykücü yahut ressam olması sorunu, İslâmî sanat ve edebiyatın yeniden tanımlanması zaruretini doğurmuştur. Müslüman sanatçı artık Lamia Faruki'nin genel ilkelerini belirlediği görsel ya da anlatısal araçlara yabancı; kendi evrensel ilkelerini geometrik ve soyut desenlerin iç içe geçerek oluşturduğu bütünlüklere yansıtamıyor; Nasr'ın geleneğe damardan bağlı olduğunu düşündüğü kutsal sanatlar da bugün küçük bir din adamları sınıfınca biliniyor ve icra edilebiliyor. Müslüman toplumların gençleri batı romanını, batı öyküsünü okuyor, batılı ressamların ürünlerini tanıyor, batı filmlerini izliyor. Bunlar sanatsal ifade araçları olarak İslâm geleneğinin dışında kalıyorlar, oradan neşet etmiyorlar. Bu durum, gelenekselci sanat anlayışı üzerine kuram geliştirmeyi olanaklı ama İslâmî bir sanatsal üretim yapmayı neredeyse olanaksız kılmaktadır. Peki verili koşullar altında ve geleneksel yöntem ve üslupları yeniden üretmenin zorluğu karşısında müslüman sanatçı ne yapacaktır? Batılı sanat ve edebiyat yöntemlerini ve üslupları içersemenin, onları kullanarak İslâm'ın evrensel mesajını iletmenin bir yolu var mıdır? İşte 1980'lerin İslâmcı sanat/edebiyat tartışmalarına damgasını vuran temel kaygı, temel soru bu olmuştur. Gelenekselci yaklaşımdan farklı olarak İslâmcı tutum, bu ikinci yolun olanaklı olduğunu kabul eder ve buradan hareketle iş görür. Aslına bakılırsa, İslâmcı düşünürler modernleşmekte olan toplumların izlediği seyirden hareketle bu soruya hem evet, hem de hayır cevabını vermişlerdir. Farklı araçlar kullanılarak aynı özün taşınabileceği anlamında "evet"; tüm araçların -seçilimsiz olarak- İslâmî özü taşıyamayacağı anlamında "hayır".

Modernleşme sürecinin İslâm toplumlarında yarattığı meşruiyet krizine bir cevap olarak ortaya çıkmış olan İslâmî hareketler, toplumun diğer alanları yanında sanat ve edebiyatın İslâmileştirilmesine de özel bir önem atfetmişlerdir. Örneğin Seyyid ve Muhammed Kutup İslâm toplumunda sanatın yerine ve özelliklerine dair genel bir çerçeve oluşturmaya çalışmışlardı. Seyyid Kutup, belirli sanat eserlerinin içeriği nedeniyle yasaklanması gerektiğini ileri süren Benna'dan

farklı olarak, müslüman sanatçılar için genel ilkeler vazetme yoluna gitmişti. Ona göre, müslümanlar şimdiye kadar yabancılardan "beslenmişler", batı düşünce sisteminden ayrı değerlendirilemeyecek olan "müspet ilimleri" ve felsefe sistemlerini benimsemişlerdi. Oysa, pozitif bilimler dahil tüm düşünsel üretimlerin İslâm-dışı hatta İslâm-karşıtı bir kaynağı/boyutu olabileceği akılda tutulmalıydı. Özellikle felsefe, edebiyat ve tarih ile teşrii ilimleri ve "buna tabi pedagoji, düşünce ve şuur sistemlerini... İslâmî esaslara göre bina etmek" şarttı (S. Kutup 1982: 281-282; ayrıca bkz. 1980: 152165). Kutup'a göre edebiyat, hayata ve insan-evren, insan-insan ilişkilerine dair belirli bir tasavvurdan doğuyor; müslüman sanatçı açısından bu tasavvurların kaynağı İslâm olduğundan, İslâm sanatının insanın yeryüzündeki gelişimine katkıda bulunması bekleniyordu. İslâmî edebiyat, zaaf içinde bulunduğu kuşkusuz olan insanlığın bu durumunu tasvir edecek ancak bunu veri kabul edip öylece betimlemek yerine, yükselme potansiyellerine işaret edecekti. Kutub'a göre, İslâmî edebiyat "istikamet verici" yani yönlendirici olmak durumundaydı (S. Kutup 1982: 290). Ancak, Seyyid Kutup'un çizdiği bu genel çerçeve içinde, İslâmî edebiyatın muhtevasına dair ayrıntılı görüşlere rastlanmamaktadır. Bu ayrıntıları daha çok Muhammed Kutub'un öncü çalışmalarında buluyoruz.

Muhammed Kutub'a göre, İslâmî sanat ve edebiyatın -gerek konu gerekse üslup bakımından- temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir (1979: 280). Seyyid Kutub gibi o da, nasihat ve vaaz üslubunu İslâmî sanatın özelliği olarak görmez. İslâm sanatı "İslâm'ın büyük varlık düşüncesinden kaynaklanmalı veya en azından İslâm'ın kainat, hayat ve insan görüşüne ters düşmemelidir" (M. Kutub 1979: 287). Kur'an'ın kendisini en mükemmel edebi tasvir olarak tanımlayan Kutub, İslâmî sanatın olanaklılığını "İslâm'ı hisseden, gerçek ve realite olarak yaşayan, hayatı bütünüyle İslâmî duygular içinde telakki eden ve İslâm düşüncesinin gerisinden gözleyebilen" (1979: 357-58) müslümanların varolması koşuluna bağlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, kâmil bir İslâmî edebiyatın henüz insan üretimleri arasındaki yerini almadığı söylenebilir. Ancak Kutub'a göre öykü, şiir, araştırma, makale ve anı

dallarında bunun ilk örnekleri ortaya çıkmaktadır: Şiir alanında Muhammed İkbal, Ömer Bahaeddin Emiri, öykü dalında Abdülhamit Cude es-Sahhar, Emine Kutub ve diğerleri. Muhammed Kutub'a göre, Abbasilerin komşu kültürlerin sanat ve edebiyatlarından yararlanarak bir Abbasi Rönesansı gerçekleştirmeleri gibi (1979: 433), 20. yüzyıl müslümanları da batılı edebiyatın konu genişliği, sanat metodu, anlatım tekniği, üslup ve edebi kurallarından yararlanarak ancak kesinlikle kendi "fikri, ruhi ve ideolojik kaynaklarına, miraslarına ve geleneklerine dönmek" (1979: 439) suretiyle benzer bir sanatsal canlanma meydana getirebilirler:

> Edebiyat şaheserlerini, üslubu, anlatım tekniğini, kendi varlığımızı, kişiliğimizi ve özelliğimizi onun üzerine damgalamak şartıyla her istediğimiz yerden alabiliriz. Bu ise ancak ve ancak kainat, hayat ve insan düşüncesinde İslâmî olduğumuz takdirde mümkün olabilir (M. Kutub 1979: 441).

Kutub'un bu yaklaşımı, İslâm sanatının, özü itibariyle İslâmî olmayan ifade biçimlerini/anlatım tekniklerini kullanarak da İslâmî mesajı aktarabileceği temel kabulüne dayanmakta ve bu özelliğiyle, çağdaş İslâmcılığın sanata yaklaşımını mükemmel biçimde örneklemektedir. Gelenekselci yaklaşım modern koşullar altında İslâmî sanatsal üretimi neredeyse olanaksızlık noktasında sınırlarken; İslâmcı perspektif bu olanaksızlığı batılı yöntem ve üslupları İslâmî bir içerikle doldurup kullanmak suretiyle aşmıştır. Batılı ve "yabancı" anlatım biçimlerinin "koşullu" ve sınırlı bir kullanımıyla kendini yeniden üretmenin bir yolunu bulmuştur. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, bu ikinci anlayış da, temel İslâmî ilkelerin bütünselliği içinde kavranamadığı ve kendi geleneğiyle ilişki kurmanın bir yolunu bulmayı beceremediği takdirde özgün biçemler ve yöntemler yaratmayı bir nevi gereksizleştirebilmekte ve elde olanın araçsal kullanımı zamanla yerleşiklik noktasında bir benimsemeye dönüşebilmektedir. Örneğin Türkiye'de bu süreç, İslâmî edebiyatın sadece yöntemleri değil konu ve duyarlıkları bakımından da batılı olana içersenmesiyle sonuçlanmıştır.

III.

Yukarıda zikretmiş olduğumuz yaklaşımlar, aralarındaki bütün farklılıklara rağmen bir konuda ortaktırlar; her ikisi de İslâmî sanatın ilkesel yanını vurgulamakla beraber estetik kaygıyı ihmal etmezler. Sanatın evrensel mesajın taşıyıcısı olması gerektiği muhakkaktır ama bunu "güzel" olanı yakalayarak gerçekleştirebilir ancak. Nasr'ın gelenekselci yaklaşımının estetik olana yaptığı vurgu ne denli ısrarlıysa, İslâmcı yaklaşımın estetik duyarlıkları da o denli güçlüdür. Bunun içindir ki Muhammed Kutub, sanatçının sadece müslüman olmasının İslâm sanatının ortaya çıkması için yeterli olmadığının altını çizmektedir. Peki Türkiye açısından bakıldığında, bu idealler ile gerçekler arasındaki açıklığın yahut da örtüşmenin derecesi nedir?

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Türkiye örneğinde İslâmî sanat/edebiyat örneklerinin ne istenilen estetik düzeyi ne de ilkesel tutarlılığı yakalayabildikleri görülmektedir. Türkiye İslâmcılığı örneğin şiir ve düzyazı alanında Necip Fazıl Kısakürek'in ya da Sezai Karakoç'un yakaladığı estetik düzeyi bir daha pek yakalayamamıştır. Türkiye'deki İslâmcı yükselişin açık hale geldiği dönemin sanatsal ürünlerine bakılacak olursa, bunların tam da Kutub'ların reddettiği anlamda aşırı didaktik ve vaaz/nasihat üslubunda metinler olduğu görülecektir. 1980'lerde bu eğilim o denli güçlenmiştir ki, dönemin İslâmî dergilerinden biri olan *Kitap Dergisi* Haziran 89 sayısının dosya konusunu "İslâmî Arabeskin Dili" olarak belirlemiştir. Burada sözü edilen arabesk, Lamia Faruki'nin söz ettiği tevhidin o mükemmel simgesel anlatımları olan arabesk değildi kuşkusuz; daha çok alt-orta sınıfların dinsel heyecanlarına ve bir kısmı dinden bir kısmı da siyasal-ekonomik nedenlerden kaynaklanan sıkıntılarına hitap eden çağdaş anlamdaki arabeskti:

> Estetik olarak sanki özenle hep aynı düzeyde yazılan bu kitaplar,... 70'li yılların ahlâkî içerikli "İslâmcı" Yeşilçam filmlerinin devamı olarak arzı endam ediyorlar... Temiz hislerin, su katılmamış doğrulukların, üstün merhametlerin, inci gibi gözyaşlarının, melek gibi sevgilerin, nazenin ümitlerin ardı ardına resmi geçit yaptığı kitapların finallerinde genellikle **"ibret verici"** ya da **"tozpembe"** bir son bekliyor okurları *(Kitap Dergisi* 1989b: 15).

Didaktiklikleri yahut karakterlerinin gerçek-dışı idealliği itibariyle toplumsal hayattan kopuk, ağlamaklılığı ve kullandığı kader söylemi nedeniyle aşırı derecede arabesk olan bu metinler, bırakın Nasr'ın estetik seçkinciliğini Kutub'ların asgari estetik beklentisini bile karşılamaktan uzaktılar. Üstelik tam da Kutub'ların İslâmî edebiyatın özelliği olmadığını belirttikleri vaaz ve nasihat üslubunu taşıyorlardı. Necip Fazıl'da görülen bireysel savrulmalar, kişisel tereddütler, insanî zaaflar ve onlara rağmen ulaşılan inanç ve iman, 80'lerin arabesk metinlerinde insan-üstü mükemmellikteki gerçekdışı varlıkların dini tebliğlerine dönüşmüştü. Hidayete erenlerin hayatlarında yapmaları gereken değişiklikleri, madde madde bu metinlerde bulmak mümkündü. Özellikle de kadınların dinsel dönüşümü durumunda yapılması gerekenleri (örneğin bkz Şule Yüksel 1973: 68, 170-174, 200, 224, 250-262, 287-301 vd.). Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi bu 70'lerin ve 80'lerin eğilimiydi; 90'larda ise rüzgarlar tersinden esmeye başlamıştı.

Türkiyeli müslümanların 90'larda gerçekleştirdiği dikey toplumsal hareketlilik, sadece alternatif bir medeni söylem olarak İslâmcılığın sönükleşmesine ve İslâmcıların -siyasi bir yenilgi duygusu içinde savrularak- liberal söylemlerle siyasal sisteme eklemlenmesine yol açmakla kalmamış, İslâmî edebiyatın ibresini de gökyüzünden dünyaya çevirmiştir. Belki buna İslâmî edebiyattan çok müslüman sanatçıların yaptığı edebiyat demek daha doğru olur. Şule Yüksel'in *Huzur Sokağı* adlı klasiğinin ve dönemin genel eğiliminin etkisiyle evine çekilen başörtülü melekler yerini, yüksek eğitimli burjuvalaşmış ama yine de engellendikçe engellenen kadınlara bırakmıştı. Üniversite deneyiminin getirdiği aydınlanmayla birlikte bu kadınlar, gerek sistem karşısındaki mağduriyetlerinin gerekse İslâmcı erkekler ve kocalar karşısındaki mağduriyetlerinin "bilincine" vardılar. Artık fazlaca melek sayılmazlardı, bu dünya için, kendileri için de bir şeyler istiyorlardı. Kaldı ki, okula gitmeleri, kamu kurumlarında ve hatta eski İslâmcı kapitalistlerin işyerlerinde başörtülü çalışmaları düşünülemese bile, özel alanlarında kalarak yazar olmaları mümkündü. Bu saygın ve evden yürütülebilecek işi yapmalarına ittifakla herkes onay verdi. Bu eğilimler feminist İslâmcı yeni bir kadın edebiyatının ortaya çıkmasına yol açtı. Giderek

İslâmcılığın temel siyasal ilkelerinden uzaklaşan, burjuva bireyseline dönerek içine kapanan, burjuva toplumunun düşünsel çerçevesine ve pratiklerine emilen bir perspektifti bu; giderek de piyasa için üretime ve maddî olana içersenmeye yol açtı. Kur'an'ın evrensel mesajını taşıma, onun estetik ifadesi olma iddiasındaki sanatın yerini maddî kaygılarla üretilen piyasa-yönelimli gündelik sanata bırakması, toplumsal sistemin yapısal olarak dönüştürülmesi talebinden vazgeçilmesiyle eşzamanlı olarak gerçekleşti.

İslâmî sanat 80'lerde vaaz ve nasihatle, aşırı didaktizmle malülken, 90'larda Kutub'un deyişiyle "istikamet verici" ve "yükseltici" olma özelliğini yitirerek, gündelik burjuva beklentilere endekslendi. Başı örtmek gerekiyordu gerekmesine ama artık bu bireyin ve toplumun hayatını yeni baştan inşa etmenin bir aracı ve en derin mutluluklanın ve huzurun kaynağı değildi. Tam tersine sistem ve kocalar karşısındaki mağlubiyetin simgesiydi; edebiyat, müslüman olmanın dönüştürücü boyutlarından çok burjuva kazanımlar açısından getirdiği riskleri konu alıyordu. Erkekler liberalizasyon sürecine rahatlıkla eklemlenip "yanlış yapmıştık" diyebildikleri için artık hiç üretemez oldular; başörtüleri nedeniyle eklemlenmek isteseler de sisteme kabul edilmeyen kadınlara ise bireysel burjuva edebiyatı yapmak kaldı. Siyasal mücadeleyle desteklenmediği için artık bir kangrene dönüşmüş olan ve küçük bir azınlığın sorunu haline geldiği için de yurtdışında çözülmesine karar verilen başörtüsü meselesi dışında -o da demin belirttiğimiz gibi mutlu ve kararlı bir vurguyla değil acılı ve bunalımlı bir vurguyla- İslâmî sanat konusu kalmadı. Yöntemler konusunda zaten sorun yoktu. Sonuç, müslüman sanatçıların yaptığı ama başkalarınınkinden ne konu ne yöntem ne de duyarlık bakımından ayrışmayan kimliksiz bir sanat/edebiyat oldu: Kur'ani modellerinden, ideallerinden sıyrılmış, acısız, arabesk olmayan bir yakınma edebiyatına geçildi. Bu saptama özellikle kadın odaklı romanlar açısından geçerlidir. Kutubcu ölçütler açısından bakarsak, bu, sanatçının sadece müslüman olmasının İslâmî sanatı ortaya çıkarmaya yetmediğinin açık bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Çünkü İslâmî sanat/edebiyat, eserin bakış açısının evrensel mesajın estetik ifadesi olmaya uygun ve elverişli olması halinde mümkündür.

IV.

Müslüman sanatçı, estetik beslenme ve tüketimlerinde kapitalist pazarın ürünlerine o denli bağımlı hale gelmiştir ki, dinsel pratiğini düşünsel üretiminden tamamen ayıran zihinsel bir kompartımanlaşma içine düşmüştür. Aslına bakılırsa bu sadece sanatçıların sorunu değildir; şu ya da bu biçimde batılı bilgi, ekonomik değer ve hizmet üreten/tüketen tüm batı-dışı toplumların ve bu toplumlardaki tüm insanların paylaştığı ortak bir yabancılaşma biçimidir. Ali Şeriati'nin (1985: 16) eklektiklikleri nedeniyle *deve-kaplan toplumlar* olarak adlandırdığı toplumların, üretimin ve tüketimin bireyin değer dünyasından tamamen koptuğu, o değer dünyası ile çelişen evren-insan-toplum algılarına dayandığı özel koşullarında, bireyler zihinsel bir parçalanma yaşarlar. Bu parçalanmanın aşılması, zihin ve değer dünyası ile toplumsal alan arasındaki açıklığın bir biçimde kapatılmasına bağlıdır: Düşünce ve değerlerin birer yaratıya dönüşerek ve toplumsallaştırılarak dışlaştırılması yoluyla; yahut da verili toplumsalın içselleştirilerek kabullenilmesi yoluyla. İslâm dünyası açısından bakıldığında, son iki asırlık dönemde genellikle ikinci seçeneğin tercih edilmiş olduğu söylenebilir.

Gelişmiş, modernleşmiş ve ileri olduğu kabul edilen tarafın geliştirdiği siyasal-ekonomik ve toplumsal biçimlerin müslüman zihinlerde -istemeye istemeye de olsa- meşrulaştırılmaya çalışıldığı iki yüz yıl geçti. İddiasız, yaratısız, kimliksiz, güvensiz, parçalanmış, dilsiz ve sözsüz olarak. İşin kötüsü, tam buna alışılıyordu ki, toplumsal örüntüleri örnek alınan o kararlı ve istikrarlı dünya-sistem sarsılmaya başladı. Ekonomik, siyasal ve askeri bakımdan fena hâlde köşeye sıkışmış durumda. Kendini restore edebilmek için de o sözsüz-dilsiz "yerli"lerini kullanmak istiyor: Uygarlaştırabildiği yerlilerini. Bu sürecin, asimile olmanın dayanılmaz rahatlığına kendini bırakmış olanları yeniden parçalayacağı, zihinsel konforlarını darmadağın edeceği kuşkusuz. Yüzyıllardır uğraşa uğraşa içselleştirdikleri tüm açıklama biçimleri, tüm yöntem ve teknikler, tüm yaşama pratikleri silkelenecek; içeriden ve dışarıdan sorgulayıcı bakışlarla tahkik edilecek ve yerlerine yenilerinin konulması cüreti gösterilecek. Gösteriliyor da. Onun için önlerinde iki seçenekleri var. Ya yine lobotomiye maruz kalmış gibi sözsüz ve dilsiz önlerine

konulacak yeni yemeği kaşıklamak üzere bekleyecekler ya da özgür iradeleriyle eyleyecekler. Kompartımanlaşmanın kartezyen ikiciliğin kaçınılmaz açmazı olduğunu idrak edip, zihinsel ve yaşamsal bütünlüklerini yeniden yakalamanın arayışına girecekler. Bu, üretmenin, icad etmenin, kendini gerçekleştirmenin ve nihayet sanatsal yaratının olmazsa olmaz koşuludur. Ancak bu özgürlük duygusu yakalanırsa, aşkla güzelin peşine düşülebilir; hayata güvenle tutunulabilir, ilkeler heyecanları tutuşturabilir. Kuru didaktizmden ve hayata emilmiş pragmatizmden arınmış bir sanatsal üretim, ancak zihinsel yabancılaşmanın zincirlerinden kurtulmakla mümkündür. Faruki'lerin, Garaudy'nin, Nasr'ın ve hatta Kutup'ların İslâmî sanat tanımında eksik kalan unsur özgürlük olmasın sakın? Tevhidin -felsefî tanımları bir yana bırakılacak olursa- doğrudan ve kaçınılmaz sonucu bireyi Allah dışındaki tüm putların egemenliğinden kurtarmaksa eğer, evrensel mesajı taşıyan sanatçının temel özelliği de *özgürlük* olmak gerekir.

Kaynakça

ALİ, Tarık (2002), *Fundamentalizmler Çatışması: Haçlı Seferleri, Cihatlar ve Modernite*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Everest Yayınları.

ERKİLET, Alev (2004), "1990'larda Türkiye'de Radikal İslamcılık," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık* adlı kitabın içinde, der. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 682-697.

FARUKİ, İsmail Raci (1987), *Tevhid: Düşünce ve Hayata Yansıması*, Çev. Dilaver Yardım, İstanbul: İnsan Yayınları, ss. 682-697.

FARUKİ, Lamia (1986), "The 'Qur'anic Arts' of İslamic Civilization," *Inquiry*, Vol: 3, No: 7, July 1986, ss. 40-44.

FARUKİ, İsmail Raci & Luis Lamia FARUKİ (1999), *İslâm Kültür Atlası*, 3.b., Çev. Mustafa Okan Kibaroğlu & Zerrin Kibaroğlu, İstanbul: İnkılab Yayınları.

GARAUDY, Roger (1984), *İslâm'ın Va'dettikleri*, 4.b., Çev. Salih Akdemir, İstanbul: Pınar Yayınları.

HAİDER, Gulzar (1986), "From Tawheed to Arabesque," *Inquiry*, Vol: 3, No: 7, July 1986, ss. 59-61.

HARDT, Michael & Antonio NEGRİ (2001), *İmparatorluk*, 3.b., Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

HENWOOD, Doug (April 17, 2003), "An Interview with Slavoj Zizek", Left Business Observer 105 (August), www.leftbusinessobserver.com

KİTAP DERGİSİ (1989a), "İslâmî Arabeskin Dili," Sayı: 28, Haziran 89, ss. 8-14.

-------- (1989b), "Hisler... Ümitler... Merhametler...," Sayı: 28, Haziran 89, ss. 14-15.

KUTUB, Muhammed (1979), *İslâm Düşüncesinde Sanat*, Çev. Akif Nuri, İstanbul: Fikir Yayınları.

KUTUB, Seyyid (1980), *Yoldaki İşaretler*, 4.b., Çev. İsmail Nuri, İstanbul: İhya Yayınları.

-------- (1982), *İslâm'da Sosyal Adalet*, 7.b., Çev. Yaşar Tunagür & M. Adnan Mansur, İstanbul: Cağaloğlu Yayınevi.

NASR, Seyyid Hüseyin (1988), "İslâm Kültürünün Tipolojik Bir İncelemesi," *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, ss. 59-80.

-------- (1997), "Dini Sanat, Geleneksel Sanat ve Kutsal Sanat Üzerine Bazı Düşünceler ve Tanımlamalar," *Makaleler 2*, Çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, ss. 23-31.

ŞERİATİ, Ali (1985), *Medeniyet ve Modernizm*, 4.b., Çev. Ahmet Yüksekoğlu, İstanbul: Bir Yayıncılık.

YÜKSEL, Şule (1973), *Huzur Sokağı*, Cilt I., 3.b., Ankara: Nur Yayınları.

"Viva La Norte"[2]

I.

Günümüzün önde gelen sosyologlarından Anthony Giddens'ın toplum sınıflamasının temel ölçütü, toplumların kendi kültürlerini tarihsel ve coğrafi olarak yani zamanda ve uzamda yayma kapasiteleridir. Bu ölçütler açısından bakıldığında karşımıza üç toplum tipi çıkmaktadır: Kabile toplumu, sınıflara bölünmüş toplum ve kapitalist toplum (Spybey 1992: 38).

Kabile toplumu, iletişimin yüzyüze olduğu ve yazılı bir dilin bulunmadığı toplum tiplerine işaret eder. "Toplumun kültürel kurumları hikâye-anlatma ve ayin merasimlerinin yerine getirilmesi şeklinde yüzyüze ifade edilir (Spybey 1992: 38). Sınıflara bölünmüş toplum ise, kırsal bir hinterlanda dayanan kentlerin kurulması ile ortaya çıkar. Kentlerde devlet kurumlarının ve bunlar içinde de erk sahiplerinin ortaya çıktığı görülür. Yazılı dilin ortaya çıkması, yönetimin yaygınlaştırılması, tarımın ve pazarın örgütlenmesi gibi niteliklerle tanımlanan sınıflara bölünmüş toplumun zaman ve uzamdaki etkisi (kabile toplumuna nazaran) çok daha büyüktür. Kapitalist sınıf toplumu ise, işbölümünün yaygınlaşması, ulus devletlerin ortaya çıkışı, nüfusun genelinin (bir başka toplum tipinde görülmemiş boyutlarda) vatandaşlık haklarını kazanması, mülk sahibi olabilmesi, temsili demokrasiden ve

---

[2] Bu yazı ilk olarak *Tezkire Dergisi*'nin 1996 (Bahar) tarihli 9-10. sayısının 190-196 sayfalarında yayımlanmıştır.

sosyal refahın artışından yararlanabilmesi gibi yönleriyle belirginleşmektedir. Ancak, sınıf toplumunun bizim açımızdan en önemli yönü, onun zaman ve uzamdaki etkileri ile ilgilidir. Giddens'a göre, batı kültürü tam manasıyla global olan ilk kültürdür. Ulaşım ve iletişim olanaklarının yaygınlaşması ile birlikte, herkesin bir şekilde ulaşabileceği global bir enformasyon sistemi ortaya çıkmış ve bu da giderek artan bir formlar çeşitliliği içinde kayda geçirilen batı kültürünün sembollerinin ve söyleminin zaman ve uzam içindeki nüfuz kaabiliyetini arttırmıştır (Giddens 1993: 135-136, Spybey 1992: 44-45).

> "Bütün bu değişiklikler, II. Dünya Savaşından bu yana batılı sınıf toplumunun (Kapitalist Toplumun) *model olarak tüm dünyaya yayıldığı* ve diğer toplum tiplerinin giderek artan bir şekilde marjinalleştirildiği kapsamlı bir toplumlararası sistemin (intersocietial) parçaları olarak kurumsallaştırılmışlardır" (Spybey 1992: 120).

Kayda geçirme olanaklarının artışına paralel olarak tüm dünyaya yayılma özelliği gösteren batı kültürünün en önemli aktarım kanallarından biri de yedinci sanattır. Ancak yedinci sanat, kapitalist dünya ekonomisinin gelişimine paralel olarak, dev bir endüstri çarkı içinde üretilmekte ve dünya pazarında, dünya ölçeğinde tüketilmektedir. Bu süreçte dikkat edilmesi gereken iki husus, daha doğrusu iki boyut vardır. Bunlardan biri sanatın metalaştırılması bağlamında tüm insanlığı ilgilendirir. "Kapitalist toplumun pazar ekonomisinde nesnelerin yanı sıra ilişkiler, yaratıcılık ve hatta sevgi ve dostluk bile şeyleşmektedir" (Tolan 1981: 142). Kapitalizm, Marx'ın çok net bir biçimde ortaya koyduğu üzere, ayakta kalabilmek için üretimi sürekli artırmak ve artık insanların ihtiyaçları ile ilgisi kalmamış bulunan bu ürünlerin tüketilmesini sağlamak durumundadır. Bu anlamda sanatın, sinema endüstrisi içindeki anlamı eser vermek olmaktan çıkar, giderek artan sayıda film çekmek biçimini alır. Bu bakımdan sinema aşırı üretim ve buna bağlı aşırı tüketim yabancılaşmasından payını almaktadır.

Dahası, Marx'ın *Kapital'de* "değişim değerinin kullanım değeri üzerindeki egemenliği ve parasal ilişkilerin yüceltilmesi yoluyla insanî ilişkilerin ve kullanmadan doğan yararın yok olması" (Tolan 1981: 154) şeklinde tanımladığı meta fetişizmi de Amerikan sinema endüstrisinin

önemli boyutlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Filmlerin değerinin ve başarısının "gişe rekorlarına" bağlı olarak değerlendirilmesi bunun en somut örneğidir. Bu açılardan bakıldığında, sinema endüstrisi kapitalist toplumun yabancılaşma süreçlerinden payını almakta ve bunları yansıtmaktadır denilebilir.

Bu sürecin bir de, batılı olmayan halkları ilgilendiren kültürel yabancılaşma boyutu vardır. Dr. Ali Şeriati'nin tespit ettiği bu boyut, kapitalist batı toplumlarında üretilen ürün ve hizmetlerin üçüncü dünyaya ya da batılı olmayan halklara pazarlanması ile ortaya çıkar. Bu durumda söz konusu ürünlerin benimsenmesi ve tüketimi hem yerel kültürün değiştirilmesini gerekli kılar, hem de bu ürünler bizzat bu değişmenin ajanı ve güdüleyicisi olarak işlev görürler. Bu bağlamda batılılar için aşırı üretim ve tüketim yabancılaşması ve meta fetişizmi olarak karşımıza çıkan problem, batılı olmayan ülkeler için katmerlenmekte ve bunlara bir de kültürel yabancılaşma boyutu eklenmektedir. Bu çözümlemeyi Amerikan sinema endüstrisinin ürünlerine uygulayacak olursak, batılı olmayan seyirci açısından Amerikan sinema ürünlerinin ikili bir işlevi olduğunu ileri sürebiliriz:

1- Amerika'nın başat olarak şekillendirdiği dünya düzeninin meşruluğunu "kanıtlamak" ve izleyiciyi buna "ikna etmek". Bu bakımdan, Amerikan sinema endüstrisi bağlamında yedinci sanat, egemen düzenin yeniden üretilmesini sağlayan bir "araç-ürün"e dönüşmüştür.

2- Batılı yaşam tarzını bir ideal olarak, bir model olarak sunmak.

II.

Birinci işlev, Vietnam filmleri ya da daha genelde üçüncü dünyada ve Latin Amerika'da geçen filmler tarafından yerine getirilir. Batılı türdeşleri gibi, batılı olmayan izleyici de, "komünist Vietnamlıları", "suçlu zencileri", "kafa derisi yüzen kızılderilileri", "mafya ile özdeşleşmiş Latinleri" sevmeyi çoktan terketmiştir. Örneğin Vietnamlıları masum Amerikan evlatlarına akla gelmedik işkenceler yapan, ufak, sarı benizli, mel'un yaratıklar olarak tanır. Bunların işkenceleri bile pek iptidaidir, teknik inceliklerden yoksundur. Bir kare

önce Amerika'daki ailesine gözyaşları içinde mektuplar yazıp onları ne kadar özlediğini anlatan askerleri, içinde sıçanların cirit attığı bulanık sularla dolu kafeslere hapsederler. Onları başaşağı ağaçlardan sallandıran tuzaklar kurarlar. Ülkeleri pis bataklıklarla dolu, güneş görmez-balta girmez ormanlarla kaplıdır. Ve izleyici bu filmleri izlerken, bu masum erlerin başkalarının ülkesinde ne aradığını sormayı aklına dahi getirmez. Daha ziyade onların bu yılanlarla, sıçanlarla, tuzaklarla dolu ülkede çektikleri acıları sona erdirecek bir zafer kazanmaları için dua eder. Genellikle, bu sarı benizli, melun yaratıkların elinden çektikleri işkencelerden dolayı zayıflamış, saçı sakalına karışmış, açlıktan avurtları çökmüş kahramanları kurtarmak için, Amerika'dan helikopterle gelen başka kahramanlar vardır. Onlar iyi beslendiklerini ve bol bol body çalıştıklarını belli eden adaleli vücutları ve teknolojinin son harikası ateşli silahları ile helikopterlerinden inerler ve "vatandaşlarını" kurtarırlar. Bunlar, Amerika'nın kendi evlatlarını, bir iki kişi bile olsalar nasıl sahiplendiğinin de kanıtıdırlar. "Ötekiler" kendi insanlarını sevmez, onların ölmesine aldırmazlar. Ama "bizimkiler" -genellikle asker ya da savaş muhabiri şeklinde karşımıza çıkan- insanlarına sonuna kadar sahip çıkarlar.

Amerikan sinema endüstrisinin bu etnosentrik tiplemeleri eğer Latin Amerika örneğine uygulanmışsa, konu bu kez esmer, güç delisi bir diktatöre karşı verilen amansız mücadele biçimini alır. "Onlar" teknolojiyi doymak bilmez erk hırsları için kullanırlarken, "bizimkiler" rehineleri kurtarmak, diktatörlük yerine demokrasiyi hakim kılmak gibi yüce ideallere hizmet ederler. Hatta bu halkların insanları bile, kendilerine zarar veren diktatöre karşı Amerikan askerleri ile omuz omuza savaşırlar. Onlar bile kendi düzenlerinin düzen olmadığının farkındadırlar. Kara derilisi, çekik gözlüsü ile farkların ahengini en güzel şekilde kurmuş olan Amerikan ordusu ise, her zaman olduğu gibi, çatışmaları sona erdirmek ve barışı tesis etmek için oradadır. Bu bağlamda, söz konusu temayı işleyen tüm filmler, türünün bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar az olan birkaç örneği hariç, Amerika'nın dünya jandarmalığını tekrar tekrar meşrulaştırır ve yeniden üretirler.

III.

Amerikan sinema endüstrisinin batılı yaşam tarzlarını model olarak sunma işlevine hizmet eden örneklerine gelince, bunlar da sayılamayacak kadar çok. Ancak biz burada çok çarpıcı bir örneği NORTH'u ele almak istiyoruz. North, ilk bakışta kendi halinde bir çocuk filmi, bir komedi izlenimini verebilir. Ailesinin kendisi ile yeteri kadar ilgilenmediğini, kendisini takdir etmediğini düşünen bir çocuğun yeni bir aile aramasının hikâyesi, ancak bu hikâye yine dönüp dolaşıp Amerikan kültürü ile diğer kültürler ve halklar arasındaki bir karşılaştırmaya dönüşüyor. Çünkü North kendisine bildik Amerikalı bir aile aramak yerine yollara düşüp Teksas'a, Hawai'ye, Eskimolara, Çin'e gidiyor.

Teksas'lı ailenin büyük bir kusuru yok. Onlar sadece biraz fazla zengin, gösteriş düşkünü kimselerdir ve tek olumsuz puanı da North'u ölmüş olan çocukları ile mukayese etmek noktasında alırlar. Oysa diğer halklar "nitelik" bakımından, "erdem" bakımından irdelenirler. Hawaililer alfabelerindeki harf sayısının Latin alfabesine oranla az oluşu sebebiyle yüksek bir kültür geliştirmeye müsait olmayan, üstelik Amerikalılardan hak ettikleri ilgiyi görmedikleri için aşağılık kompleksine kapılmış bir halk olarak takdim edilirler. Beyaz bir Amerikalı çocuğu (yani North'u) evlat edinmek ve onun mayosu aşağı inmiş bir fotoğrafını reklam olarak kullanarak "hak ettikleri" ilgiyi kazanmaya çalışmak gibi "erdemsiz" niyetlerle vasıflanırlar. Bir başka deyişle, Amerika'nın arka bahçesinde yaşayanlar, evlatlarını "en adi" biçimde kendi menfaatleri için kullanabilecek kadar "aşağılık" halklardır.

Eskimolara gelince, onlar belli bir yaşın üstündeki insanları (onlar bunu istemediklerini belli ettikleri hâlde) bir buz parçasının üstünde denize bırakan, ölüme yollayan "barbar" bir halktır. Çinlilerin Amerikan kesimine uymayan "komik" saç modelleri, Mormon ya da Amish oldukları anlaşılan dindar bir topluluğun ışıktan bile mahrum "ilkel" yaşam biçimleri de North gibi Amerikalı bir çocuğa uymuyor elbette. Bu arada Fransızlar da North'un Amerikan merceğinden yansıyan eleştirel bakış açısından nasiplerini alıyorlar. Sigara üstüne sigara içip, televizyonda Jerry Lewis'in filmlerini seyreden, bereli "bohem" tipler olarak ideal ailenin

dışına düşüyorlar. Üstelik bir apartman dairesinde oturuyorlar. Bu arada tam North'a göre iki çocuklu (biri kız biri erkek) büyük, bahçeli bir eve sahip, annenin ev kadını babanın ise doktor olduğu "ideal", "burjuva" bir Amerikan ailesi bulunuyor. Adı (North=Kuzey) bile Kuzey Amerikalı olana işaret eden çocuğun bu aileye hiç itirazı yok. Bu ailede kendi ailesini özlemesi dışında hiçbir kusur bulamıyor. Bütün bu olaylar zinciri içinde izleyici North'un kendisini sevip takdir edecek bir aile mi aradığı, yoksa hâlâ ayakta kalmayı başarabilmiş diğer dünya kültürlerini Amerikan kültürü ile karşılaştırıp değerlendirmek üzere gönderilmiş bir misyoner mi olduğu konusunda tereddüde düşüyor. Çünkü North bu insanların nasıl bir anne-baba oldukları ile hiç ilgilenmiyor. Onlar basitleştirilip karikatür haline getirilmiş farklı kültürlerin yansımaları olarak karşımıza çıkıyorlar. Bu karikatürleştirmedeki mantık, westernlerin beyazların kafa derilerini yüzen vahşi kızılderili tiplemesindeki mantığın aynıdır. Beyaz Amerikalıdan ve onun kültüründen -orta sınıf, burjuva- farklı olanlar ya yok edilmesi gereken kötülerdir ya da dikkate dahi alınamayacak kadar basit, ilkel, aşağılık, barbar ve komiktirler. Kafa derisi yüzen kızılderili, kadın satıcısı Harlemli zenci, Çin mahallesindeki doğulu esrar tüccarı, Porto Ricolu ya da Kübalı tetikçi yok edilmesi gereken kötüler kategorisine girerler ve şiddetle, kanla özdeşleştirilmişlerdir: Nitekim John Tusca, westernlerin "tüm bir insan ırkının yok edilişinin mitolojik bir hale dönüştürülmesinde önemli bir görev üstlendiğini öne sürmektedir" (Abisel 1995: 69). Abisel'in de vurguladığı gibi, 1960'lara kadar, "kıtanın ırkçı temizliği için yapılan savaşlar westernler aracılığıyla bireysel, dar kapsamlı, tehlikeden korunma ve intikam öyküleri çerçevesine indirgenmiştir" (1995:109).

Günümüze gelindiğinde, westernlerin yerini uzakdoğu sporlarına dayalı filmlerin aldığını görüyoruz. Bu filmlerde, doğulu kahramanlar esasen savunmaya yönelik olan uzakdoğu sporlarını kötüye kullanırlar fakat onları iyiye/iyiliğe hizmet için kullanan batılı beyaz kahramanlar karşısında yenilirler. Beyaz kahramanlar burada da barışla, yaşama saygı ve iyilikle özdeşleştirilmişlerdir.

Özdeşleştirme konusunda North'da karşımıza çıkan somut bir örnek ise, North'un yeni bir anne-baba arama çabasını desteklemek

üzere açık hava toplantıları yapan çocukların pankartlarındaki "Viva la Norte" sloganıdır. "Viva la Norte" Meksikalı devrimcilerin söylemleri ile anne-babalarına karşı bağımsızlık talebinde bulunan çocukların söylemini özdeşleştirerek, dolayımlı bir olanaksızlık bağlamı kurar. 6-7 yaşlarındaki bu çocukların geleceksiz, olanaksız mücadelesini, Meksikalı devrimcilerinkine bağlayarak ikisinin de erken doğmuş, çocukça, olanaksız olduğunu vurgular. Nitekim North'un kendi ailesine dönmesi ile bu başkaldırının da sonu gelir ve izleyici bir kere daha egemen düzenin pekiştirilmesine şahit olur.

İdeal olan -ki ideal olduğu somut örneklerle kanıtlanmıştır- orta sınıf, beyaz, Amerikan olandır. Buna karşı çıkmak saçmadır, boştur, anlamsızdır. Bu, mikro düzeyde aileden başlayarak düzenin makro kurumlarına dek böyledir. Mevcut olan en iyisidir. Çocukların aileler üzerindeki etkisini kullanarak iktidara yürümek isteyen "karanlık güçler" (North'un hep siyahlar giyen bir arkadaşı tarafından sembolize edilirler) de Amerikan rüyasında boğulmuşlardır. "Viva la Norte" bu karanlık güçlerin sloganıdır ve büyük, bahçeli evlerde oturan, birbirine kenetlenmiş Amerikan ailesi onu geldiği yere, Zapata'ların yanına, tarihin karanlıklarına göndermiştir. Böylece hem burjuva aile modeli hem de onun dolayımıyla "düzen" yeniden üretilmiş olmaktadır.

Yeniden üretilen bu düzen, farklı kültürler açısından ise bir modeldir. Model, ilerlemenin, aydınlanmanın, insanlaşmanın zirvesindekidir. Farklı olanlar ya da hâlâ farklı kalabilmiş olanlar saygı görmek istiyorlarsa, modelin işaret ettiği yönde değişmek zorundadırlar. İkinci ve üçüncü dünyanın çocukları seyrettikleri bu filmlerde, kendi kültürlerinin, varlıklarının, özgün kaynaklarının yadsınmasına şahit olmaktadırlar. Onlar, dünyanın dört bir köşesindeki kendi evlerinde Amerikan rüyasını görmeye başlamakta ve büyüdükçe de onu yeniden üretmektedirler. Bu rüya, onları kendi "ev"lerinde kendilerinden uzaklaştırmaktadır. Tolan'ın da belirttiği gibi

> "sömürgecilik daha rafine biçimler içerisinde ayakta kalmayı başarabilmiştir... Ancak kalkınma ideolojisinin kılıfı içerisinde... İçeriği batıdan alınma bir evrensel uygarlık öğesinin vurgulanmasıyla görünürde belki biraz daha yumuşatılmış olarak..." (1981: 250).

Kaynakça

ABİSEL, Nilgün (1995), *Popüler Sinema ve Türler*, İstanbul: Alan yayıncılık.

GIDDENS, Anthony (1993), *Sosyoloji (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Çev. Dr. Ruhi Esengün-Dr. İsmail Öğretir, İstanbul: İhtar Yayıncılık.

SPYBEY, Tony (1992), *Social Change, Development and Dependency*, Oxford: Polity Press.

ŞERİATİ, Ali (1985), *Medeniyet ve Modernizm*, Çev. Ahmet Yüksekoğlu, 4. b. İstanbul: Bir yayıncılık.

TOLAN, Barlas (1981), *Toplumun Bunalımı (Anomi ve Yabancılaşma)*, 2. b. Ankara: AİTİA Yayın No: 166.

Oryantalizmden Modernleşme Reçetelerine [*]

Prof. Dr. Ernest Wolf-Gazo'nun "On The Process of Modernization in the Middle East" başlıklı tebliğini tek başına ele alıp değerlendirmek olanaklıydı. Fakat Sn. Wolf-Gazo'nun, modernleşme konusundaki yaklaşımını analitik bir çerçeveye oturtabilmek bakımından, bu tebliği kendisinin diğer çalışmaları ile birlikte değerlendirmenin daha verimli ve yararlı olacağı muhakkaktır. Bu nedenle, Wolf-Gazo'nun modernleşme çözümlemelerindeki konumlanışı dört ayrı çalışması çerçevesinde değerlendirilecektir (1989: 5-15; 1991: 136-140; 1996: 15-42; 2000).

Ernest Wolf-Gazo'nun, Orta Doğu ve Türkiye'nin modernleşmesine ilişkin değerlendirmeleri, oryantalist yaklaşımın ve klasik modernleşme kuramının dikotomik çerçevesine uygun düşmektedir. Doğu dilleri ve edebiyatları ile ilgilenen doğubilimcilerin ve yazı-öncesi toplumları ("öteki"leri) incelemek amacıyla yola çıkan antropologların yaptığı gibi, modernleşme kuramcıları da, "yerli", "geleneksel", "Müslüman", "Orta Doğulu" ya da "Doğulu" toplumları bir tarafa, Aydınlanma deneyimini yaşamış batı toplumlarını ise diğer tarafa yerleştirmek suretiyle ikili bir kutuplaştırmaya yönelmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında, Wolf-Gazo'nun Batılı ve Doğulu toplumlara atfettiği özellikler aşağıdaki şekilde tablolaştırılabilir:

---

[*] Bu metin Ernest Wolf-Gazo'nun İSAV'ın 17-19 Kasım 2000 tarihinde düzenlediği Modernleşme, İslâm Düşüncesi ve Türkiye konulu uluslararası sempozyumda sunmuş olduğu "On the Process of Modernization in the Middle East" başlıklı tebliğin müzakere metnidir. Sempozyum metinleri aynı adla ve 2001 yılında İSAV tarafından basılmıştır.

Aydınlanma Deneyimini Yaşamış ve En Mükemmel Biçimine ABD'de Ulaşmış Olduğu Varsayılan Modern Batı Toplumlarının Özellikleri:

- Modern bir bilince ve modern teknolojiye sahiptirler.
- Resmî sözleşme ilişkileri egemendir.
- Dinî, politik ve ekonomik alanlar gibi, özel ve kamusal alanlar da birbirlerinden ayrışmıştır.
- Toplum hakkında sağlıklı nicel veri elde etmeyi adeta bir misyon olarak benimsemişlerdir ve bu veriler, -pozitivist mantığın kaçınılmaz bir sonucu olarak- toplumu daha iyi denetleyebilmenin bir aracı olarak kullanılacaktır (fact-finding mission).
- Kadın-erkek eşitliği vardır.
- Bireysellik gelişmiştir.
- Yazılı kültür ve yazılı aktarım mekanizmaları egemendir.
- Okur - yazar oranları yüksektir.
- Demokrasiyi gerçekleştirebilmiş toplumlardır.
- Bilimsel etkinliklerde öncüdürler. Wolf-Gazo, bunu özellikle oryantalizm bağlamında özel bir vurgu ile zikretmektedir.
- Aydınlanma deneyimini yaşamışlardır.
- Laiklik ve rasyonellikle nitelenirler.
- Nicelleştirebilen, felsefeyi ve bilimsel metodu geliştiren, eleştirel akla sahip olan ve evreni matematiksel olarak doğru okuyabilen toplumlardır.

Dikkat edileceği üzere, burada sayılan özelliklerin hepsi "olumlu"dur.

Bir başka deyişle belirli niteliklerin varlığına işaret etmektedirler. Buna karşılık, doğulu toplumlar yukarıda sayılan olumlu özelliklerin "yokluğu" ile nitelenirler. Wolf-Gazo da, bu olumlu-olumsuz zıtlaştırmasına ya da var-yok cetveline başvurmakta ve doğulu toplumları şu özelliklerle nitelemektedir:

Yerli, Geleneksel, Müslüman, Orta Doğulu ya da Genel Anlamda Doğulu Toplumların Özellikleri:

- Modern teknolojiyi kullansalar bile, bir 'bilinç biçimi' olarak kimlikleri gelenekseldir.
- Kurumlarla resmî ilişkiler ve sözleşme ilişkileri gelişmemiştir. Kişisel ilişkiler konum elde etmede çok önemlidir (Wolf-Gazo burada Ferdinand Tönnies'nin artık klasikleşmiş olan cemaat-cemiyet ayırımını kullanmaktadır).
- Dinî, ekonomik, politik alanlar birbirinden ayrışmamıştır. Benzer şekilde özel ve kamusal alanlar da birbirlerinden ayrışmamıştır (Wolf-Gazo, burada da Robert N. Bellah'nın geleneksel ve modern toplumları ayrıştırmada kullandığı ölçütleri kullanmaktadır).
- Toplum hakkında sağlıklı ve nicel veri toplama alışkanlığı gelişmemiştir. Örneğin, Orta Doğu ülkelerinin, özellikle de Mısır'ın ve Kahire'nin tam bir nüfus bilgisine asla ulaşılamamıştır.
- Kadın-erkek ayırımı net ve belirleyicidir. Cinsiyetçilik vardır.
- Bireysellik gelişmemiştir.
- Sözel gelenek ve buna bağlı olarak da sözel aktarım mekanizmaları egemendir.
- Okur-yazarların sayısı azdır; bir başka deyişle toplumda cehalet egemendir.
- Antidemokratik tutumlar sadece politik alanda değil, eğitimde ve toplumun diğer alanlarında da karşımıza çıkar.
- Bilimsel bilgi üretmekte ve batılılara kendi bilimsel ve felsefî birikimlerini tanıtmada/aktarmada başarısızdırlar; hatta kendi toplumları hakkında bile oryantalizmin öncüleri tarafından irşat edilmek durumunda kalmışlardır.
- Batıda meydana geldiği şekliyle "Aydınlanmayı" gerçekleştirememişlerdir.
- Dinî dogmaların içine sıkışıp kalmakla, siyasi gelişmemişlikle, fanatiklik ve irrasyonellikle nitelenirler.
- Allah'ın emirlerini Newton'un yaptığı gibi matematik dile çevirememişler ve buna bağlı olarak da "nicelleştirme" yeteneğini geliştirememişlerdir. Matematiğin, metodun, felsefenin ve eleştirel aklın geliştirilememesi de bundan dolayıdır.

Bu genel karşılaştırmaya ilave olarak, doğu toplumlarında mekânın zamandan daha önemli olduğu ve buna bir "ait olma duygusunun" eşlik ettiği ileri sürülmektedir. Doğu toplumlarında, otoritenin kaynağı yaşlılıktır. Doğulu bilim adamları bile, batılılar tarafından kendilerine denk olarak kabul edilmezler.

Wolf-Gazo, "Yol Ayırımındaki İslâmî Araştırmalar Üzerine Düşünceler" (1991:136) adlı makalesinde bunu şöyle ifade etmektedir. "Müslüman bilim adamı, araştırmacısı ve düşünürü gerçekte, bireysel olarak batılı meslektaşı tarafından kendine denk olarak kabul edilmemektedir".

Dahası bu toplumlar, Türkiye'nin, Cumhuriyetin ilk dönemlerindeki durumu gibi "sıtma ve çamur" ile nitelenen toplumlardır. Bu nitelemeleri, gelişme kuramının diline çevirdiğimizde yaşama ümidi (ortalama ömür beklentisi), çocuk ölüm oranları ve altyapı hizmetlerinin gelişmişlik derecesi gibi klasik gelişme göstergeleri ile karşılaşırız (Tütengil 1980: 117-122). Bu açıdan bakıldığında batılı toplumlarda yaşama ümidi ve ortalama ömür beklentisi yüksek, çocuk ölüm oranları düşük, altyapı ise hemen hemen tamamlanmış durumdadır. Doğulu toplumlarda ise, genelde beslenme olanaklarının (malnütrisyon) ve sağlık hizmetlerinin özelde ise aşılamanın (bağışıklama) yetersizliğine bağlı olarak yetişkin ve çocuk ölümleri yüksek oranda gerçekleşmekte ve altyapı hizmetleri tamamlanamamaktadır (bkz. Unicef 1993).

Bu ölçütler yukarıda belirttiğimiz okur-yazarlık, rasyonellik, demokratik kurumların ve çoğulcu parti sistemlerinin oluşturulması, toplumsal alanların ayrışması, kadın-erkek eşitliği, bilimsel yeniliklere açıklık gibi ölçütlerle birleştiklerinde, I. ve III. Dünya olarak ayrıştırılmakta olan toplum kümelerinin karşılaştırılmasında kullanılan sosyo-kültürel ve yapısal ölçütler kümesini oluşturmaktadırlar.

Bu ölçütler, modernleşme kuramının tanımladığı yapısal dikotominin nicelleştirilmiş biçimleri ve ölçülebilir karşılıklarıdır. Bunları kullanarak ülkeler arasında bir gelişmişlik sıralaması yapabilir ve ilerlemeye yönelik evrensel umudu koruyarak ulus devletlerin gelişmişlik düzeylerini karşılaştırabilirsiniz.[1]

---

[1] Doğululuğu görece olumlu özelliklerle tanımlayan Romantik gelenek Batı'yı "akıl" ile Doğu'yu ise "kalp" ile özdeşleştirmiş (Wolf-Gazo

Örnekleri çoğaltmak elbette olanaklıdır. Ancak, dikotomik çözümlemenin ana mantığını kavramak açısından bu kadarı da yeterli olacaktır. Ulusların kademelendirilmesi yönündeki bu kuramsal ve istatistiksel çabaların daha genel bir değerlendirmesine geçmeden önce, Wolf-Gazo'nun metinlerine yeniden dönmek ve iki noktaya tekrar dikkatlerinizi çekmek istiyorum.

Bunlardan birincisi, metinlerde karşımıza çıkan bütün olumsuz özelliklerin "yerli", "geleneksel", "Orta Doğulu", "Doğulu" ya da "müslüman" olarak tanımlananlara atfedilmiş olmasıdır.

İkincisi ise, Wolf-Gazo'nun (1991: 136-140), yerli (native) kelimesi ile müslüman kelimesini bir arada kullanmak konusundaki tercihidir. Yerli (native) kelimesinin İngilizce'deki etimolojisine baktığımız zaman, kelimenin XV-XVII. yüzyıllar arasında "doğal halinde ya da doğa durumunda bırakılmış"; "sanat eli değmemiş", "süslenmemiş", "tezyin edilmemiş", "çeki düzen verilmemiş"; "basit"; "Avrupalı-olmayan bir ırka mensup" anlamlarında kullanılmış olduğunu görüyoruz (Little ve diğerleri 1970).

Klasik sömürgecilik yani fiziksel işgal döneminde, kelimenin bu kullanım biçimi, doğa durumunda kalmış/basit/Avrupalı-olmayan ırkların "uygarlaştırılması misyonu" (Marshall 1999: 691 -692) ile özdeşleşmiş ve ekonomik sömürü ile siyasal baskıların meşrulaştırılması işlevini görmüştü. Klasik, işgale dayalı sömürgeciliğin sürdürülemez hale gelmesinin ardından devreye giren modernleşme kuramları ise, Wolf-Gazo'nunkilere çok benzer dikotomiler kurarak barbarları "geleneksel", uygarları da "modern" toplum olarak nitelediler. Toplumların birbirlerinden farklı yaşam tarzlarını, üstünlük ilişkileri biçiminde formüle etti-

---

1989: 10-11), fakat kanımca yine de klasik dikotomik kutuplaştırmanın sınırları içinde kalmıştır. Aralarındaki fark, romantik geleneğin Doğu'nun sufi meşrepliğine ve yaşamın özüne ilişkin değerlendirmelerine belli bir saygınlık atfetmiş olmasından ibarettir. Wolf-Gazo'nun vurgu yaptığı Aydınlanmacı gelenek ise, bu farklılığı doğunun rasyonel özellikleri geliştirememesine bağlayarak klasik var-yok cetveline bağlamış ve doğunun geri kalmışlığının delili olarak tanımlamıştır.

ler. Bu formülleştirmenin, kesinlikle ideolojik bir tavır almanın sonucu olduğunu vurgulamak ve bunun altını çizmek gerekiyor.

Geleneksel ve modern dikotomisi ve buna bağlı olarak tanımlanan "üstünlük ilişkileri" ideolojik bir tavır alışın ürünüdür; çünkü, örneğin resmi sözleşme ilişkilerinin, verilen söze bağlılığın esas alındığı ilişki biçimlerinden üstün olduğunu gösteren herhangi bir sosyolojik ölçüt yoktur. Ancak, modernleşme kuramı, tıpkı XIX. yüzyıl tek-doğrusal ilerlemeci kuramları gibi, geleneksel olanın daha aşağı bir toplumsal biçim, modern olanın -ya da modern olarak tanımlananın- ise daha üstün bir toplumsal biçim olduğunu varsayar. Bu varsayımın doğal sonucu olarak da, gelenekselden moderne geçişi bir zorunluluk, hatta "mutlak" bir zorunluluk olarak kuramın dokusuna yerleştirir.

Gelenekselden moderne geçiş süreci (modernleşme) bir zorunluluk olarak tanımlandığında, bunu olanaklı kılacak hususların neler olduğu üzerinde durmak gerekir ki, biz bunlara, modernleşme reçeteleri adını verebiliriz. Reçeteyi yazan kişi, hastalığın tedavisini bilen, "doktor" ya da "uzman" olarak, uzmanlığından gelen hegemoni ile konuşmaktadır. Osmanlı'nın son dönemlerindeki "hasta adam" nitelemesinin ne anlama geldiği de, bu bağlamda daha iyi anlaşılmaktadır. Söz konusu uzman dilini ve ilişkileri bir ast-üst ilişkisi biçiminde tanımlama eğilimini, modernleşme kuramlarının bütününde görmek olanaklıdır.

Hegemonik uzman dilinin örneklerine E. Wolf-Gazo'nun çalışmalarında da rastlıyoruz. Örneğin, genelde Orta Doğu özelde de Türkiye ile ilgili yazılarında "yol gösterme" (guidance) (Wolf-Gazo 1996: 16) ve "toplumsal mühendislik" (social engineering) (1996: 23) terimlerine başvurmakta; modernleşmekte olan ülkeler için ayrı/farklı eğitim politikaları ve felsefeleri üretilmesi gerektiğinden bahsetmekte (1996: 15); John Dewey'in Amerika'daki Doğu Avrupalı göçmenlerle olan eğitsel deneyimini Türkiye'deki geleneksel halk kitlelerinin modern vatandaşlar haline getirilmesi sürecine benzetmekte (1996: 17); Türkiye'nin elektronikte, teknolojide bir numara olmak gibi taleplerde bulunmasının gerekmediğini vurgulamaktadır (1996: 28). Bu hegemonik söylem, "meli-malı" (should to-ought to) dilini kullanmakta ve Türkiye'nin doğuya ve batıya karşı sorumluluklarına ve Doğu ile Batı arasındaki aracı rolüne vurgu yapmaktadır.

Bu süreçte, Türkiye'ye ve Orta Doğu'nun diğer toplumlarına düşen, -üçlü dünya kuramı açısından bakarsak-, dünya tabakalaşma piramidinin tepesine değil, orta ve alt katmanlarına talip ve razı olmak; temel batılı hedefleri içselleştirmek suretiyle, batının çıkarlarına tehdit oluşturmayacak bir konum benimsemektir. Bunun için yapması gereken de, son tahlilde, "İslâmî temaları reforme etmesi ve/veya dönüştürmesidir" (Wolf-Gazo 1991: 139). Müslüman toplumların, bunu kendi yerli akademisyenleri eliyle ve yerli bağlamlara uygun düşecek şekilde yapması öngörülmektedir; ancak, batının eleştirel akademik ölçütlerinden yararlanmak koşuluyla. İşte tam bu noktada, aydınlanma ve modernleşmenin mutlaklaştırılması, dinin ise görecelileştirilmesi ile neyi kastettiğimiz belirginleşmektedir.

Burada klasik modernleşme kuramının, batının Protestanlık ile geçirmiş olduğuna benzer bir dinî reformu müslüman toplumlar için de gerekli ve zorunlu gören yaklaşımı yeniden üretilmektedir. Bu tema, Weber'in *Protestan Ahlâk ve Kapitalizmin Ruhu* (1985) adlı ünlü kitabının yayınlanmasından bu yana, işlevselci ve modernleşmeci kuramın ana temalarından birini oluşturmuştur. Weber'den sonra bu konuyu sistematik biçimde ele alan sosyologlardan biri olan R. N. Bellah, ilk-modern din olarak nitelediği Protestanlığı, modernleşme sürecinin önkoşullarından biri olarak tanımlamış ve tarihsel dinlerle nitelenen geleneksel toplumdan ilk-modern dinle nitelenen modern topluma geçiş sürecini ayrıntılı olarak çözümlemiştir (1964 1973). Wolf-Gazo'nun çalışmalarında da aynı temanın tekrarlandığını görüyoruz.

Bu noktada, acımasız sömürgeci baba, şefkatli ve yol gösterici modernleştirici babaya dönüşmektedir. Ancak her iki hâlde de, üstünlüğünden bütünüyle emindir; rehberlik ve yol göstericilik makamındadır. Özetle söylendikte, ilişkideki asimetri, eşitsizlik, bağımlılık boyutu ve egemen taraf hiç değişmemektedir. Tam tersine, çok-uluslu şirketler aracılığıyla (sermayenin uluslararası hareketi yoluyla) sürdürülen bağımlılık ilişkisinin devamını sağlayacak ideolojik arka plan oluşturulmaktadır. Modernleşme kuramı, sürekli olarak geleneksel toplumların kendi yapılarından kaynaklanan iç sorunlara dikkat çekmek suretiyle, uluslararası sistemdeki ekonomik ve politik hegemoniyi gizlemekte ve meşrulaştırmaktadır.

Dahası, bu bakış açısı, hegemonik ilişkileri sorgulayan belki de tek düşünce sistemi olarak kalan İslâm'ın kendisini sorgulanmaya ve evrensel mesajını tartışmaya açık hale getirmektedir. Wolf-Gazo'nun da, Bassam Tibi'nin *Boğazın İki Yakası* (2000: 18-19) adlı kitabında yaptığı ayırıma benzer şekilde, batı ile entegrasyonu destekleyen "reformcu tutum" ile "izolasyona yol açabilecek İslamcılık" arasında bir tercih yaptığı ve birinci tutumu öncelediği rahatlıkla söylenebilir. Diğer bir deyişle, klasik oryantalist-modernist yaklaşım, kitleye afyon olabilecek türden bir dinîliği olumlamaktadır. "Azgelişmiş" ya da "gelişmekte olan" ulusun çıkarlarını ya da dinî bir ümmetin bütünsel çıkarlarını değil de, bunların açık bir bağımlılık ilişkisi içinde bulundukları "gelişmiş I. Dünya'nın" çıkarlarını gözetecek bir dindarlığın tanımlanması ve uygulamaya konması öngörülmektedir.

Marx-Engels'in *Manifesto* da geçen ve bugüne uyarlamak istediğim bir sözü var. Diyorlar ki: "Avrupa'da bir hayalet dolaşıyor -komünizm hayaleti. Eski Avrupa'nın bütün güçleri bu hayaleti defetmek üzere kutsal bir ittifak içine girdiler: Papa ile Çar, Metternich ile Guizot, Fransız radikalleri ile Alman polis ajanları" (Marx-Engels 1991: 107). 1989'dan yani SSCB'nin yıkılmasından sonra, komünizm hayaletinin yerini İslâm'ın hayaleti almıştır. Bu hayalet, Orta Doğu halklarına derin bir "evindelik" duygusu aşılamıştır. Bu kavramı Peter-Brigitte Berger ile Hansfried Kellner'in kullandıkları anlamda kullanıyorum:

"İnsanlık tarihinin büyük bir kısmında, insanlar az veya çok, şöyle veya böyle, birleştirilmiş yaşam dünyalarında yaşadılar... Sosyal yaşamın farklı kesimleri arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, bunlar, hepsinin içerildiğini ifade eden bir entegrasyon düzeninde "birlikte yerlerini alacaklardır". Bu entegrasyon düzeni tipik olarak dinidir... Bir başka deyişle birey, sosyal yaşamının anlamlı bir merkezi olarak kendisine hizmet etmesini arzu ettiği bir "ev dünyayı" inşa ve devam ettirmeyi ister" (1985: 75-77).

İslâm temelli bir evindelik duygusunun gelişmesi ve pekişmesi oranında, ilerlemeci ve modernleşmeci kuramın ideolojik arka planı daha fazla sorgulanacaktır. Daha doğrusu sorgulanmaktadır. Dünya tabakalaşma sisteminin kendisi sorgulanmaktadır. Bu süreç derinleşerek devam edecektir. Bu süreçte, -özellikle de Bosna'da, Filistin'de ve Çeçenistan'da yaşananlar karşısında- sorulması gereken sorulardan biri

belki de, batının kendi aydınlanma ideallerine ne kadar sadık kaldığıdır. Fakat gerçekte XX. yüzyıla -yani batının yüzyılına- ait olan bu tartışma bile artık aşılmış durumdadır.

Bu bağlamda, I. Wallerstein'in öngörülerini paylaşıyorum. Kökenini farklı bir kuramsal çerçeve içinde de olsa Sorokin'in (1962) "kültür sistemlerinin dönüşümü"ne ilişkin görüşlerinde bulabileceğimiz bu öngörülere göre, "bütün sistemler gibi tarihsel sistemler de ölümlüdür." Modern dünya sistemi, tarihsel bir sistem olarak "ölümcül bir krize" girmiştir. Aydınlanmanın varsayımlarının aksine, son yüzyıllarda dünya ahlâkî açıdan ilerlememiştir. Ve hepsinden önemlisi; insanî toplumsal sistemlerde sürmekte olan 'iyi toplum' mücadelesinde yer almak ya da "daha iyi bir tarihsel sistem aramak için... iyi niyetle ve kararlı bir biçimde hareket etmek ahlâkî bir sorumluluktur" (Wallerstein 2000: 11-12). Bu öngörülerden hareketle, kapitalist dünya-sistemin, aydınlanmacı öncülleri ile birlikte en fazla 50 yıl daha yaşayabileceği ileri sürülmektedir.

Ancak, kapitalist dünya-sistemin ne kadar ömrü kaldığı tartışmasını bir kenara bıraksak bile; yukarıdaki öncüllerden hareketle şunu söyleyebiliriz: Modernleşme kuramlarının sistematik olarak inşa ettiği ve gelişme/kalkınma reçeteleri halinde (kapitalist dünya-sistemin ulus-üstü kurumlarının denetiminde) II. ve III. Dünya toplumlarına benimsetmeye çalıştığı "ilerleme" paradigması artık içeriden de dışarıdan da ciddi biçimde sorgulanmaktadır.

Kapitalist dünya-sistemin nasıl bir sisteme doğru evrileceği, mikro düzeyde bireylerin özgür iradelerine, makro düzeyde ise özgün düşünce ve eylem biçimlerinin ortaya konabilmesine bağlı olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, aydınlanmanın temel varsayımlarını ve onlara bağlı olarak geliştirilen modern toplum telâkkilerini sorgulayabilecek en önemli hatta yegane alternatif düşünce ve siyaset biçiminin İslâm olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bir başka deyişle, post-modernleşme tartışmalarının sanal çerçevesi altında ısrarla ve kararlılıkla dayatılmaya çalışılan modernleşme projeleri, geçmiş yüzyıla ait projelerdir. Geçmiş yüzyıla, yani batının yüzyılına. 21. yüzyıla ise, İslâmî "iyi toplum telâkkileri" damgasını vuracak gibi görünmektedir.

Kaynakça

BELLAH, Robert N. (1964), "Religious Evolution," *American Sociological Review*, Vol XXIX, No.3, pp. 358-374.

------- (1973), "The Sociology of Religion," Talcott Parsons (ed.) *Knowledge and Society*, Washington: Voice of America Forum Lectures, pp. 232-245.

BERGER, Peter L., Brigitte BERGER & Hansfried KELLNER (1985), *Modernleşme ve Bilinç*, Çev. Cevdet Cerit, İstanbul: Pınar Yayınları.

LITTLE, William, H. W. FOWLER, J. COULSON (1970), *The Oxford Universal Dictionary Illustrated*, 3rd ed., Rev. and ed. by C. T. Onions, Ely House, London: Oxford University Press.

MARSHALL, Gordon (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

MARX, Karl, Friedrich ENGELS (1991), *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, 2.b., Çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları.

SOROKİN, Pitirim.A. (1962), *Social and Cultural Dynamics*, IV Volumes, New York: The Bedminster Press.

TİBİ, Bassam (2000), *Boğaz'ın İki Yakası: Avrupa ile İslamcılık Arasında Türkiye*, Çev. Sevinç Kabakçıoğlu, İstanbul: Doğan Kitap.

TÜTENGİL, Cavit Orhan (1980), *Az Gelişmenin Sosyolojisi*, 3.b., İstanbul: Ülken Yayınları.

UNICEF (1993) *Ulusların Gelişmesi Raporu*, Maya Matbaacılık Yay. Ltd. Şti.

WALLERSTEİN, Immanuel (2000), *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyıl için Sosyal Bilim*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

WEBER, Max (1985), *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil Yayıncılık.

WOLF-GAZO, Ernest (1989), "Batı'da ve İslâm'da Allah Anlayışına Felsefi Bir Yaklaşım," *İslâmî Araştırmalar*, Çev. İbrahim Özdemir, Cilt: 3, Sayı: 2, ss. 5-15.

------- (1991), "Yol Ayırımındaki İslâmî Araştırmalar Üzerine Düşünceler," *İslâmî Araştırmalar*, Çev. İbrahim Özdemir, Cilt: 5, Sayı: 2, ss. 136-140.

------- (1996), "John Dewey in Turkey: An Educational Mission," *Journal of American Studies of Turkey*, 3: 15-42.

------- (2000), "On the Process Of Modernization in the Middle East," *The International Symposium on Modernization in the Islamic World and Turkey*, İSAV, 17-19 November 2000.

Etnik ve Kültürel Farklılıkların Bütünleştirilmesinde Bediüzzaman Modeli [*]

I.

Özellikle çağdaş toplumlar, çeşitli özellikleri itibariyle birbirinden farklılaşan insan topluluklarını içlerinde barındırmaktadırlar. Bunun sonuçlarından biri de, ciddi toplumsal çatışma potansiyelleri taşıyan bu sınıfsal, eğitsel, ırksal, etnik ve dinsel farklılaşmaların doğurduğu çelişik çıkar ve talepleri uzlaştırma zorunluluğudur. Toplumsal bilimlerin hemen tamamı, sanayileşmeyle birlikte daha da belirgin hale gelen bu tür çatışmalara çözüm bulma ve toplumu yeni temellerde bütünleştirme arayışının ürünüdür. Sosyolojinin kuruluş dönemlerinde -ki bu dönem Avrupa'nın endüstrileşmenin yarattığı ağır sorunlarla boğuştuğu bir dönemdir- genellikle sınıfsal çatışmalar üzerinde odaklanılmıştır. Sömürgelerden elde edilen servetin bir kısmının o güne kadar gerçek ve mutlak bir yoksulluk içinde yaşamak durumunda bırakılan işçi sınıfına kanalize edilmesi, çalışma saatlerinin azaltılması, toplumsal güvenlik mekanizmalarının geliştirilmesi gibi tedbirler, batı Avrupa'da,

[*] Bu yazı 02.05.2004 tarihinde İstanbul'da gerçekleştirilen I. Ulusal Risale-i Nur Kongresi'ne sunulan tebliğin tam metnidir. Teblig metinleri Köprü dergisinin Bahar 2004 tarihli 86. sayısının 199-207. sahifeleri arasında yayınlanmıştır. Kongre'yi düzenleyen Risale-i Nur Enstitüsü'ne ve Köprü dergisine metnin burada yayınlanmasına izin verdiği için teşekkür ederiz.

sadece Karl Marx gibi devrimci düşünürlerin değil Lorenz von Stein gibi muhafazakarların da gelmekte olduğunu haber verdikleri sosyalist bir devrim olasılığını ortadan kaldırmıştır. Bunun üzerine sosyal bilimlerin, özellikle de ana akımın sosyal bilimlerinin temel ilgisi ırksal, etnik ve dinsel gruplar arası çatışmalara yönelmiştir. Özellikle Amerikan sosyal bilimleri, dünyanın dört bir yanından gelen göçlerle tam bir mozaik haline gelen toplumsal yapının iç bütünlüğünün nasıl muhafaza edilebileceği sorusuna cevap aramaya başlamışlardır. Irksal ve etnik gruplar ile toplumsal hareketler üzerindeki çalışmaların yoğunluk kazanması tam da bu döneme rastlar.

Farklı genetik havuzlardan gelen insan grupları, kendilerine özgü karakteristik fiziksel özelliklerle vasıflanırlar ve ırkları oluştururlar. Etnik gruplar ise, "içinde yaşadıkları çoğunluktan kültürel bakımdan farklı olan insanlardan oluşur" (Stewart & Glynn 1981: 156). Kültürel farklılıklar dilsel, dinsel, siyasal olabileceği gibi, yeme alışkanlıkları, giyim, tavırlar ve yerel şiveler gibi görece daha ikincil konularla da ilintili olabilir. Genellikle içinde yaşadıkları çoğunluğun ayrımcılığına ve baskısına maruz kalan ve değişen derecelerde ekonomik yoksunluk çeken etnik-ırksal/kültürel azınlıkların "denetimi" sorunu, batı sosyal bilimlerini fazlasıyla meşgul etmiştir. Toplumsal bütünleşme genel başlığı altında toplanabilecek olan tartışmaların temel amacı, varolan düzeni desteklemek ve ayakta kalmasının yollarını göstermektir. Diğer bir deyişle toplumsal mühendisliktir. İşlevselci sosyologlar, potansiyel çatışma kaynakları olarak gördükleri alt-kültür gruplarının "ayrı bir coğrafi alanda izole edilmesi", "toplum içinde yalnız bırakılması" ya da "yalıtılmış bir halde gelişmelerine izin verilmesi" gibi tali çözüm yolları da önermiş olmalarına rağmen, sorunun esaslı bir çözümünün alt-kültür gruplarının toplumun temel değerler sistemiyle bütünleştirilmesi olduğunu görmüşlerdir (bkz. Parsons, Bales & Tolman 1962: 172-179; Smelser 1962: 25).

Din ve inançlar sistemi, toplumsal bütünleşmenin en etkili araçlarından biri olarak kabul edilmiştir. Dinden bir toplumsal çimento, farklı kesim ve sınıfları bir arada tutmanın aracı yani bir nevi toplumsal zamk olarak yararlanma düşüncesi tarih kadar eski olmakla birlikte,

bu konu çağdaş sosyal bilimlerce sistematik biçimde işlenmiş ve kuramsallaştırılmıştır. Genelde bütün dinlere özelde ise İslâm'a biçilen bu toplumsal işlev, ister istemez onun araçsalcı bir biçimde algılanmasına yol açmakta ve İslâm'ın, bütünleşmeye "yarayan" öğelerinin alınarak geri kalan kısımlarının atılması eğilimini güçlendirmektedir. Biz, belirli bir siyaset ya da sosyal bilimsel söylem biçiminin dinle (İslâm'la) olan ilişkisini Weber'in kır ve kent dinselliğini birbirinden ayrıştırmada kullandığı ölçütleri (Turner 1991: 132; Weber 1985) uyarlamak suretiyle araçsalcı ve amaçsalcı dinsellik başlıkları altında ele alabiliriz. Bir siyaset ya da söylem biçiminin dinle kurduğu ilişki Allah'ın rızasını kazanmaktan çok dünyevi ihtiyaçların karşılanmasına yönelik ise, bu, dinselliğin araçsalcı biçimidir. Burada dindarlık ya da dinsel söylem, rızanın kazanılmasına değil tamamen pratik ve pragmatik amaçlara yönelmiştir. Belirli bir siyaset ya da söylemin dinle ilişkisinin Allah'ın rızasını kazanma temeline oturtulması durumuna ise amaçsalcı dinsellik adı verilebilir.

Araçsalcı dinsellik genelde muhafazakar sağ siyasetlerin özelliği iken, amaçsalcı dinsellik İslâmî siyasetin özelliğidir. Birincisi bütünsel bir değerler ve hükümler sistemi olarak İslâm'ı siyasetin bir aracı olarak görürken, İslamcılık İslâm'ı siyasetin temel amacı olarak kabul eder. Araçsalcı bakış açısı dini, ulusun, devletin, bütünleşmenin vs. emrine vererek göreceelileştirirken, onu reforme etme ve dönüştürme yönündeki modernist tutumları da besler. Dinin hükümleri bir kez mutlaklığından soyulup göreceelileştirildiğinde (belirli bir ulusun, çağın ya da toplumsal bütünleşmenin gereklerine, ABD'nin taleplerine göre vs.) her türlü müdahaleye de açık hale gelmektedir. Bir başka deyişle, araçsalcı tutumun en tipik özelliği, dinin, o anki siyasetin işine gelen kısımlarını alıp işine gelmeyen kısımlarını atma yahut değiştirme eğiliminde oluşudur (daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Erkilet 2000). Bu özellikleri nedeniyle araçsalcı dinselliğin en fazla işe koşulduğu alanlardan biri de toplumsal mühendislik olagelmiştir. Temel bir değerler ve anlamlar sistemi olarak din, farklı zaman ve mekânlarda egemenlik kurmak, bünyesindeki farklı unsurları birleştirip bütünleştirmek hatta işlediği zulümleri meşrulaştırmak isteyen siyasal yapılar

tarafından araçsalcı bakış açılarıyla kullanılmak istenmiştir. İşte Bediüzzaman Said Nursi'nin din anlayışı ve toplumsal bütünleşmeye biçtiği rol ve anlam, tam da bu araçsalcı yaklaşıma şiddetle karşı çıkması nedeniyle ayrı bir önem kazanmaktadır.

II.

Bediüzzaman Said Nursi açısından toplumsal sorunların temel çözümü, İslâm'ın bir düşünce, bir yaşam biçimi ve bir siyaset olarak uygulanmasındadır. Ancak bunu söylerken onun önceliği, verili toplumsal sistemin muhafazası yahut dinsel, etnik, ırksal azınlıkların siyasal hegemonyanın beklentileri çerçevesinde bir arada tutulması değildir. Asıl mesele, tüm kainatı yaratmış, onun ilkelerini ve işleyiş düzenini belirlemiş olan Allah'ın emirlerine uymaktır. Yaşamın düzenlenmesinde izlenecek en iyi yolun ne olduğunu ancak onu bizzat yaratmış olan bilebilir ve gösterebilir. Bu açıdan bakıldığında, Bediüzzaman açısından toplumsal denetim ve bütünleşme İslâmî siyasetin hedefi değildir; olsa olsa onun doğrudan sonucu ve çıktısı olarak kavranabilir. Bu yaklaşım, yukarıda zikrettiğimiz araçsalcı dinselliği tümüyle dışlamakta ve bu tür bir pragmatik bakış açısının, uğruna işe koşulduğu hedefleri gerçekleştirmeye bile izin vermeyeceğinin altını ısrarla çizmektedir. *Hutbe-i Şamiye Zeylinin Kısa Bir Tercümesi* başlıklı metinde bu yaklaşım gayet açık bir biçimde ifade edilmiştir:

> Evet, millet-i İslâmiyenin sebeb-i saadeti yalnız ve yalnız hakaik-i İs-lâmiye ile olabilir. Ve hayat-ı içtimaiyesi ve saadet-i dünyeviyesi Şe-riat-ı İslâmiye ile olabilir.. Elhasıl: 'Had' ve 'Ceza' emr-i ilahi ve ada-let-i Rabbaniye namına icra edildiği vakit hem ruh, hem akıl, hem vicdan, hem insaniyetin mahiyetindeki latifeleri müteessir ve alakadar olurlar... Demek, hakiki adalet ve te'sirli ceza odur ki: Allah'ın emri namıyla olsun. Yoksa te'siri yüzden bire iner (Bediüzzaman Said Nursi 1995: 79, 82-83).

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Said Nursi, İslâm'ın bir bütün olarak ve öncelikle Allah'ın emri olduğu için uygulanmasına özel bir önem atfetmektedir. Tüm toplumsal düzenlemeler, öncelikle ve yalnızca her şeyi bilen, kendi yarattığı evrenin ve insanlığın

kanunlarını koyan Allah'ın rızasına uygun olup olmadıkları açısından değerlendirilebilirler. Bu düzenlemelerin insanlık açısından yararlı olması ancak bu koşula uygun olmalarıyla mümkündür. Etnik gruplar ve bunların içinde yaşadıkları çoğunlukla ilişkileri de ancak bu genel bağlamda değerlendirilebilir. Etnik gruplar arasındaki ilişkiler sorunu, belirli bir seküler siyasetin denetimsel beklentilerinin karşılanması sorunu değildir. Sorun, müslümanların kendi aralarındaki ilişkileri nasıl düzenlemeleri gerektiği bağlamında ele alınmalıdır. Said-i Nursi'nin yazdığı dönemde Osmanlı bünyesi içinde hızla gelişmekte olan milliyetçilik akımları, etnik grupları birbirinden koparma ve toplumu parçalama yönünde etkide bulunuyordu. Bu nedenle kendisi, etnik gruplar arasındaki ilişkileri milliyetçilikle İslamcılığı karşılaştırmalı olarak ele almak suretiyle çözümlemiş ve İslâmî siyasetin diğerlerine nazaran tartışmasız üstünlüğünü göstermeye çalışmıştır.

Kur'an'da kavimler meselesinin ele alındığı Hucurat Suresinin 13. ayetini yorumlarken, insanların kavimler, milletler ya da taifeler halinde yaratılmasının inkar, yabanilik ve düşmanlık için değil tanışma ve dayanışma için olduğunun altını çizen Bediüzzaman, özellikle müslümanlar açısından bu ayrılığın dinsel bir birlik içinde tekliğe ve dayanışmaya dönüştürülmesinin bir zorunluluk olduğunu vurgulamaktadır. Kaldı ki, İslâm milletleri açısından bakıldığında, etnik ve milli özelliklerin çoğunun İslâmî inançlar tarafından belirlenmiş olduğu söylenebilir. Örneğin Bediüzzaman'a göre, Türklere milli hasletlerini kazandıran şey, asırlar boyu İslâm'ın bayraktarlığını yapmış ve bu bayrağı Avrupa içlerine kadar haşmetle taşımış olmalarıdır. Bu örnekte olduğu gibi İslâm'a hizmet eden, onun koruyucusu olan milliyet, Kur'ani bakımdan olumlu (müsbet) bir milliyet telakkisidir (Bediüzzaman Said Nursi 2001: 312). Ancak unutulmamalıdır ki, Türklere Avrupa'yı titretme imkânı veren şey salt bir yayılma ve hükmetme hırsı değildi; "ölürsem şehit, öldürürsem gaziyim" düşüncesine kaynaklık eden ve ümmeti, her bir parçasının acısını 350 milyonun duyduğu organik bir yapı haline getiren İslâmcılık düşüncesiydi (s. 314). Bu da göstermektedir ki, müslümanlar açısından din ve milliyet birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Bediüzzaman, bu hususu, hamiyet-i

milliye ile hamiyet-i diniyeden hangisinin daha gerekli olduğuna ilişkin bir soruya cevap verirken şöyle ifade etmiştir:

> Biz müslümanlar indimizde ve yanımızda din ve milliyet bizzat müttehittir. İtibari, zahiri, arızi bir ayrılık var. Belki din milliyetin hayatı ve ruhudur. Öyle ise hukuk-u umumiye içinde hamiyet-i diniye esas olmalı. Hamiyet-i milliye ona hadim ve kuvvet ve kal'ası olmalı... Hamiyet-i diniye ve İslâmiyet milliyeti Türk ve Arap içinde tamamiyle meczolmuş ve kabil-i tefrik olamaz bir hale gelmiş (Bediüzzaman Said Nursi 1985: 69-70).

O halde, Bediüzzaman'a göre öncelik hamiyet-i diniyeye verilmelidir zira o bireylere ve milletlere -evrenin işleyiş kanunlarının bilgisine dayanan bir- güç ve azim kazandırmaktadır; çözüm, İslâm çerçevesinde bütünleşmededir. Kaldı ki "Milliyetimizin ruhu (da) İslâmiyet'tir" (Bediüzzaman 1998: 24). Milliyetçiliğin giderek önem kazanan bir toplumsal ve siyasal düşünce haline gelmekte olduğunu gören Bediüzzaman, milliyetçi bakış açısının, dini milliyetin tanımlanmasında kullanılan öğelerden bir öğe ya da onun biraradalığını sağlayan bir araç olarak tanımlamaya eğilimli olduğunu çok net bir biçimde saptamıştır. Dinin bu araçsalcı kullanımına karşı çıkarak, dinin millet için değil, milletin din için, onun yücelmesi için varolduğu yönündeki İslâmcı vurguyu sahiplenmiştir:

> İ'lem, eyyühe'l-azîz! Asabiyet-i câhiliye, birbirine tesânüd edip yardım eden gaflet, dalâlet, riyâ ve zulmetten mürekkep bir mâcundur. **Bunun için milliyetçiler, milliyeti mâbud ittihaz ediyorlar.** Hamiyet-i İslâmiye ise, nûr-u îmandan in'ikâs edip dalgalanan bir ziyâdır (Bediüzzaman Said Nursi 2000: 98).

III.

Milliyeti mabud haline getirip dini araçsallaştıran yaklaşımlar, Bediüzzaman tarafından ***olumsuz (menfi) milliyet*** telakkilerinin birer örneği olarak ele alınmışlardır. Bunlar, Kur'an'ın yasakladığı cahili ve saldırgan ırkçılıklar ve kavmiyetçiliklerdir ki, kaynaklandıkları yer olan Avrupa'da bile ciddi iç çatışmalara yol açmışlardır. Dünya Savaşları

bunun somut örnekleri arasında sayılabilir. Avrupa devletleri bu parçalayıcı akımları Osmanlı topraklarına sokmuş ve İslâmcılık yerine Türkçülük ve Batıcılığın Osmanlı'nın sorunlarını çözeceğine inananlar da bunların savunuculuğuna soyunmuşlardır (Bediüzzaman Said Nursi 2001: 311). Olumlu milliyet telakkisi ne denli bütünleştirici ise, olumsuz milliyetçilik de o denli parçalayıcıdır. İki yönden: Kendi ırksal/etnik grubu bakımdan etno-sentrik; batıyla ilişkisinde ise zenosentrik olduğu için.

Sosyolojide, "bizim kendi kültürümüzün diğerlerininkinden daha üstün olduğu, bizim kendi inanç, değer ve davranışlarımızın diğerlerininkinden daha doğru olduğu ve diğer halk ve kültürlerin bizim kendi kültürümüzün terimleri içinde değerlendirilebileceği yönündeki tutumlar etnosentrizm (kültürel ben-merkezcilik) olarak adlandırılmaktadır"; Sumner'ın deyişiyle bu, "bireyin kendi grubunun her şeyin merkezinde olduğu ve tüm diğerlerinin ona atfen /ona referansla ölçülüp tartıldığı bir bakış açısı"dır (Eshleman, Basirico & Cashion 1993: 102). Bediüzzaman'ın unsuriyetçilik olarak adlandırdığı ve gerek Türkler gerekse Kürtler açısından son derece sakıncalı bulduğu da bu tür milliyetçiliklerdir. O, yukarıda da belirttiğimiz gibi üstünlüğün kaynağını ulusal özelliklerde arayan ve 350 milyon din kardeşini kendi ulusundan olmadığı gerekçesiyle dışlayan etnosentrik tutumları şiddetle reddetmektedir:

> Senin gibi ahmaklar lâzım ki, Macar kâfirlerin veyahut dinsiz olmuş ve frenkleşmiş birkaç Türklerin, muvakkaten dünyaca dahi faidesiz uhuvvetini kazanmak için, üç yüz elli milyon hakîki, nûrânî menfaat-tar bir cemâatin bâkî uhuvvetlerini terk etsin (Bediüzzaman Said Nursi 2001: 408).

Yukarıdaki alıntı Bediüzzaman'ın şiddetle karşı çıktığı bir başka eğilimi daha yansıtmaktadır. Onun "frenkmeşreplik" olarak adlandırdığı, sosyoloji literatüründe ise "zenosentrism" olarak adlandırılan tutumu. Zenosentrizm "yabancı olanın en iyi olduğu, bizim kendi yaşam tarzımızın, ürünlerimizin yahut da fikirlerimizin diğerlerininkinden aşağı olduğu inancıdır" ve bu inanç, bireyin kendi grubunu ve onun değerlerini toptan reddetmesine yani inkarına kadar varabilen çeşitli

derecelerde karşımıza çıkar (Eshleman, Basirico & Cashion 1993: 103). İşte Bediüzzaman, ister Türk ister Kürt olsunlar müslümanların, sorunlarının çözümünü İslâm'da değil de, batılı düşünce ve ideolojilerde aramaları sonucunu doğuran zenosentrik tutumlarla da mücadele etmiştir. İslâm milletleri arasındaki ve içindeki sorunlar ve etnik anlaşmazlıklar ayrılıkçı ve parçalayıcı yollarla değil, ancak İslâmî bir kardeşlik ve bütünleşme içinde çözümlenebilir. Bu bağlamda İslâm, tüm etnisitelerin içinde birleşeceği bir üst-kimliktir. Bediüzzaman, tam da bu gerekçeyle, Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan ve başlıca temsilcisini Prens Sabahattin'de bulan adem-i merkeziyetçi çözümlere de karşı çıkmıştır. İslâmcı çözüm arayışının doğrudan bir sonucu olarak İslâm üst-kimliğinde bütünleşmelerini gerekli gördüğü halkların adem-i merkeziyetçi projelerle birbirlerinden uzaklaştırılabileceklerinden endişe etmiştir. Çünkü, Bediüzzaman'a göre bu projeler/reçeteler bizim toplumumuzdan kaynaklanmış değildirler ve doğdukları yer itibariyle anlamlı olabilseler bile bizim toprağımıza ekildiklerinde aynı sonucu vermeyebilirler. Kopya ve taklit projeler sorunları çözmekten ziyade ağırlaştırabilirler. Bediüzzaman (1326: 17-19), *"Prens Sabahaddin Beyin Sui-Telakki Olunan Güzel Fikrine Cevap"* başlıklı açık mektubunda bu konuyu derinlemesine çözümlemekte ve şöyle demektedir:

> Bu topraklardaki insanların bir tek gaye etrafında toplanmaları, birbirlerini sevmeleri, gerekirse bir mefkure için mücadele etmeleri ve gayelerini korumalarının tek yolu var: Manevî birleşme. O da İslâm Şeriatı'dır. Çünkü bu düşünce İslâm olmayanlara da öylesine hayat hakkı tanımakta ve öylesine adaletli, şefkatli, beşeri yaşama düzeni temin etmektedir... Biz medeniyetçi olacağız... Garbın feyizlerini yurdumuza sokacağız. Amma bunların hiçbirisini KOPYA VE TAKLİT olarak benimsemeyeceğiz... Çünkü biz bu topraklarda öyle karışık ırk, milliyet, dil ve din farkları içindeyiz ki, bizi başka milletlerle kıyaslayarak şu inkılabı benimsedik tatbik edelim! hükmü ya afaki kalır... Sabahattin bey. YURDUNU İYİ TANI... Eğer hürriyetlerimiz milli camiayı zedeleyecek ayrılık fesadını yeşertecekse adem-i merkeziyetle bu ihanet yoluna bilmeden kapı açmaz mıyız? Bizim şimdi tek kudretimiz tevhid üzerinde bir ve beraber olmamızdır. Bize İslâmiyet kafidir (aktaran Kutay 1968: 381-382, 385, 387).

Bediüzzaman etnik ve dinsel gruplar arasındaki ilişkilerin İslâmî bir hürriyet çerçevesinde yaşandığı bir toplumun yani Osmanlı'nın tarihsel tecrübesini bizzat deneyimlemiş bir kişidir ve gerek Kur'ani anlamda kuramsal gerekse Osmanlı tecrübesi anlamında pratik bir karşılığı olan bu modelin geliştirilmesinden yanadır. Osmanlı örneği, etnik ve dinsel gruplar arasında herhangi bir gettolaşmanın bulunmadığı, bu grupların aynı mahallelerde, aynı iş alanlarında ve aynı kahvelerde birlikte yaşayıp çalıştığı ve boş zaman geçirdiği esnek bir toplumsal bütünleşme arz ediyordu (Nuriye Akman'ın Cemal Kafadar ile yaptığı söyleşiden 11. 04. 2004 http://www.zaman.com.tr/?bl=roportaj&hn=35744). Nitekim, İstanbul'un kadı sicilleri üzerinde yapılan çalışmalar, gayri Müslimlerin dahi kadı önünde yargılanmayı talep edebildiklerini göstermiştir. Bediüzzaman İslâm düşüncesine dayanan bu yapının, batıdan kopya edilmek istenen ve bizim koşullarımıza uymadığını düşündüğü olumsuz milliyet ya da adem-i merkeziyet projeleri adına parçalanmasının sakıncalarına müteaddid defalar dikkat çekmiştir. Nitekim, etnik gruplar arasındaki ilişkilere ve sorunlara dair çareler önerilirken içinde yaşanılan toplumun iyi tanınması ve ona göre "ilaç" verilmesi lazım geldiği düşüncesine, Bediüzzaman'ın başka metinlerinde de rastlanmaktadır: "Bir derdin dermanı başka bir derde zehir olabilir. Bir derman hadden geçse dert getirir" (1998: 27).

Özetle söylendikte, Bediüzzaman'a göre etnik ve kültürel farklılıkların bütünleştirilmesinin tek yolu İslâm düşüncesinin ve hükümlerinin uygulanmasıdır. Bu uygulama, araçsalcı bir kullanım ve hükümlerin bir kısmının alınıp diğer bazı kısımlarının dışarıda bırakılması biçiminde olamaz. İlkesel ve bütünsel bir İslâmî modelin uygulanması gerekmektedir. Osmanlı örneği bunun tarihsel tezahürlerinden yalnızca biridir. Bu anlamda, Bediüzzaman'ın etnik gruplar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesine ilişkin yaklaşımı, İslâmi, Osmanlı'nın olumlu örneklerinden yararlanmayı bildiği hâlde Osmanlıcılığı aşan, çağdaş koşulları dikkate alan, yerli ve yerel koşullara duyarlı bir model arayışı olarak nitelenebilir.

Kaynakça

BEDİÜZZAMAN Said Nursi (1326), *Nutuk* (Osmanlıca) Dersaadet: İkbal-ü Millet Matbaası, ss. 17-19 (Bu metne atıfta bulunan diğer kaynaklar: Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraftarıyla Said-i Nursi*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, ss. 125-127; Cemal Kutay, "Said Nursi'nin Prens Sabahattin'e Tavsiyesi," *Nurculuk* adlı kitabın içinde, Ankara, 1968: Çiçek Yayınları, ss. 380-388).

------- (1995), "Arabi Hutbe-i Şamiye'nin Kısa Bir Tercümesi," *Hutbe-i Şamiye* adlı kitabın içinde, 2.b., İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, ss. 69-84.

------- (1998), *Münazarat*, 4.b., İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.

------- (2000), *Mesnevi-i Nuriye*, İstanbul: Sözler Yayınevi.

------- (2001), *Mektubat* (26. Mektub, Üçüncü Mebhas), İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, ss. 309-314.

ERKİLET, Alev (2000), "Sağ Siyasetin Payandası: Araçsalcı Dinsellik," *İslâmiyat*, Cilt: 3, Sayı: 3, Temmuz-Eylül 2000, ss. 69-78.

ESHLEMAN, J. Ross, L. A. BASİRİCO & B. G. CASHİON (1993), *Sociology: An Introduction*, 4th ed., New York: Harper Collins College Pub.

KAFADAR, Cemal (11.04.2004), "Nuriye Akman'ın Cemal Kafadar ile Yaptığı Söyleşi", http://www.zaman.com.tr/?bl=roportaj&hn=35744.

PARSONS, Talcott, R. F. BALES & E. C. TOLMAN (1962), Toward A General Theory of Action, 5th ed., Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.

SMELSER, Neil J. (1962), *Theory of Collective Behaviour*, New York: Free Press.

STEWART, E. W. & J. A. GLYNN (1981), *Introduction to Sociology*, 3 ed., New Delhi: Tata McGraw-Hill Pub. Co. Ltd.

TURNER, Bryan S. (1991), *Max Weber ve İslâm: Eleştirel Bir Yaklaşım*, Çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları.

WEBER, Max (1985), *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil Yayınları.

Dizin

A

Abdullah Cevdet 12
Abdülhamit II 94, 172, 209
Abisel 184
adem-i merkeziyet 205
Ak Devrim 17
Aktay, Yasin 44, 87, 89, 150, 177, 206
amaca zararlılık 51
amaçsalcı dinsellik 78, 199
Amin, Samir 71, 87
Anlaroğlu, Fehmi 108
araçsalcı dinsellik 73, 78, 103, 199, 206
Arrighi, Giovanni 41, 70, 71, 87, 163
Asaf, Hüseyin 10, 24
asimilasyon 118, 121, 129
aşırı tüketim 180
aşırı üretim 45, 180, 181
Atalar, Kürşat 98
Avrupa Günlüğü 117
Ayata, İmran 121
Ayhan 131
Azzam, Abdullah 102

B

Bales, R. F. 198
Basirico, L. A. 203, 204
Baudrillard, Jean 21, 22, 33
Bauman, Zygmunt 120, 121, 125, 129, 131
beden siyaseti 39
Bediüzzaman Said Nursi 197, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206
Bellah, Robert N. 59, 189, 193
Belviranlı, Ali Kemal 146
Benoist, Luc 135, 136, 139
Bentham, Jeremy 152
Berger, Peter ve Brigitte 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 194
Berkes, Niyazi 12
Biesanz, M. H. & Biesanz, J. 90, 133, 149
Bilgiseven Kurtkan, Amiran 66, 71
Bircan, Burak 98, 103, 116
Birikim Dergisi 29
Bora, Tanıl 24, 56, 74, 78, 79, 80, 82, 84, 86
Bott, Elizabeth 10

Bottomore, Tom 25, 56, 58, 86
Bouthoul, Gaston 152, 153, 162
Brenkert, George 76, 86, 208
Bulaç, Ali 100
Bunzel, Joseph H. 66, 67

C-Ç

Cangızbay, Kadir 38, 59
Caporal, Bernard 13
Cashion, B. G. 203, 204
Cezayir Bağımsızlık Savaşı 17, 24, 40
Chomsky, Noam 157, 158, 159, 160
cihad 37, 81, 91, 103
Clausewitz, Carl von 152
Cornell, Svante E. 160
Coser, Lewis 152
Cosmopolitik 163
Crompton, Rosemary 21
Çaha, Ömer 20
Çakır, Ruşen 28, 40
çifte bilinçlenme 53
çok-kültürcülük 119, 129, 130, 132, 153
çok-kültürlülük 117, 118, 119, 120, 122, 124, 125, 128, 129, 130, 132, 153
çok-kültürlü toplum 117

D

Daver, Bülent 134
davranışsal kültür 61, 67
de-kolonizasyon 123, 166
de-modernizasyon 47
deve-kaplan toplumlar 176
devrim 17, 24, 33, 163, 167, 198
devşirme kapasitesi 127
Dewey, John 192, 196
dışsallaşma-nesnelleşme-içselleşme süreçleri 52, 53, 54, 130, 159
Dikeçligil, Beylü 59
Dilipak, Abdurrahman 99
dinî sanat 167
Doğrul, Ömer Rıza 146
Downs, Robert B. 142, 143
Dudayev, Cevher 124
Durkheim, Emile 53, 54
Duverger, Maurice 133, 138, 149, 208
duyumcul (ya da maddeci) kültür tipi 66
dünya görüşü ve ideoloji 67
dünya-kurucu aktif özne 54, 55
dünyanın büyüsünün bozulması 46
düşünsel kültür 43, 53, 64, 66, 68, 69, 70, 74, 79, 94, 96, 97, 98, 100, 106, 109, 161, 171, 175, 176

E

ed-Din 141, 143, 147
Eflatun 134, 135, 145
ego consumans 21
Ekim Devrimi 153, 154
ekonomik ve kültürel sömürgecilik 11
el-Benna, Hasan 44, 70, 81, 82, 83, 86
emperyalizm 151
emperyal savaşlar 157, 160
Engels, Friedrich 32, 40, 75, 194
entegrist hareketler 77, 156
eritme potası/kabı (melting-pot) 118, 120, 129

Erkilet, Alev 33, 36, 37, 61, 76, 84, 91, 95, 109, 123, 134, 135, 165, 199
Ernest Wolf-Gazo 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194
Eröz, Mehmet 58
Eshleman, J. Ross 203, 204
etnosentrizm 203
ev, yuva kaybı 46
Evola, Julius 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 149
evsizleşme 47

F

Fairchild, Henry Pratt 71, 118
Fanon, Frantz 10, 16, 17, 33, 151, 157, 163
Faruki, İsmail 168
Faruki, Lamia 168, 169, 170, 173
faşizm 74, 133, 141, 144
Foley, D. 50
FP 30, 74, 80
Frank, Andre Gunder 41, 70, 71, 87, 163
frenkmeşreplik 203
Freyer, Hans 58, 60

G

Galbraith, J. K. 75
Galeano, Eduardo 159
Garaudy, Roger 169, 177
geleneksel sanat 167
geleneksel sanat 167, 178
gelişme kuramı 190
Giddens, Anthony 119, 120, 129, 179, 180
Girişim Dergisi 98, 99, 100, 103
Giritli, İsmet 108
Glynn, J. A. 118, 119, 198
Goblet d'Alviella 147
Goodman, N. 134
Goytisolo, Juan 118, 122, 124, 126, 127, 128, 129, 131
Gökalp, Ziya 12, 58
Göle, Nilüfer 14, 16, 18, 19, 30, 31, 36, 39
Guénon, René 135, 143, 144, 145, 149
Guevara, Ché 161
Gusfield, Joseph R. 90
Gülnaz, Mualla 37

H

Habermas, Jürgen 7, 8, 49, 50
hars-medeniyet ayrımı 58
haydut devlet 157, 158
Henwood, Doug 167
Hizbu't-Tahrir 105, 106, 107
homo duplex 53
homo economicus 60
homo politicus 60
homo religiosis 60
Humeyni 70
hümanistik kuramlar 48

I-İ

Ilımlı İslâmî hareketler 91, 92
Illich, I. 50, 51
İbn-Haldun 125, 126, 127
idealistik kültür tipi 64, 66
ideolojik kültür 61, 67, 69, 70
İktibas Dergisi 115, 116
İlyasoğlu, Aynur 14, 16
İran Devrimi 17, 111

İslâm 10, 12, 18, 19, 23, 29, 30, 32, 33, 34, 36, 37, 40, 44, 45, 49, 56, 57, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 102, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 131, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 178, 187, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 204, 205
İslâmcı 12, 16, 18, 22, 29, 30, 31, 36, 37, 39, 69, 73, 74, 80, 81, 84, 98, 113, 167, 170, 172, 173, 174, 202, 204; İslâmcılık 31, 73, 84, 85, 86, 89, 90, 95, 108, 114, 177, 194, 199, 201, 203
İslâmî sanat 167, 168, 169, 170, 171, 173, 175, 177
İslâmî siyaset 31, 36, 38, 39, 76, 77, 81, 95
İslamiyat Dergisi 73, 103, 206
İslâm Partisi 109, 112, 113, 115

K

Kabaklı, Ahmet 108
kadın ve aile sosyolojisi 14
Kafadar, Cemal 205, 206
kahramana tapınma 135, 147
kamusal alana çıkma 15, 16
kamusal alanın özel alana sızması 50
Kaplan, Yaşar 100
Karakoç, Sezai 173
karizmatik önderlik 134
karşı-modernizasyon 47
Kaya, Ayhan 131
Kellner, Hansfried 46, 47, 50, 56, 194
kendini evinde hissetme 45, 46, 48, 54
Kısakürek, Necip Fazıl 23, 173, 174
Kitap Dergisi 173
klasik sömürgecilik 154
Kollontai, Aleksandra 75
Köprü dergisi 197
kullanım değeri-değişim değeri 50
kutsal sanat 167
kutsal savaş 139, 145
Kutub, Muhammed 171, 172, 173
Kutub, Seyyid 44, 82, 98, 113, 171
Küçükağa, Ahmet 99
kültür bilimleri 57
Kültürel çoğulculuk 119
kültürel İslâm 57, 64
kültürel yabancılaşma 181

L

Lacoste, Yves 154
Landau, Jacob M. 73, 76
Lenin 153
Little ve diğerleri 191

M

maddî kültür 58, 59, 60, 61, 62, 63
maddî kültür-manevî kültür ayrımı 59
manevî kültür 59, 60, 65

Mardin, Şerif 67
Marshall, Gordon 117, 118, 119, 191
Marx, Karl 32, 50, 58, 75, 76, 86, 134, 149, 155, 180, 194, 198
McIver ve Page 58
medeniyetler çatışması 156
melezleşme 118
Menderes, Adnan 94
meta fetişizmi 180, 181
Mevdudi 98
Mevlana Ebulkelam 146
MHP 74, 80, 86
Milliyetçilik 74, 85, 86, 201, 203
Mills, C. Wright 56, 120
mit 134
MNP 23, 74, 93
modernite 16, 66, 102, 177
modernleşme 7, 10, 12, 13, 15, 18, 19, 20, 23, 46, 47, 48, 59, 89, 168, 169, 187, 190, 191, 192, 193, 195
modernleşme kuramları 10, 191
modernleşmenin çöküntüleri 47
Mosca, Gaetano 141, 142, 144, 148
MSP 23, 74, 76, 93
Muhafazakarlık 59, 74, 84, 85, 86, 108
Mukaddime 125, 131
mutlak değer olarak kişi 23, 33
Müftüoğlu, Atasoy 99
Müslüman Kardeşler 81

N

Nakvi, H. N. 45
Nasr, Seyyid Hüseyin 34, 49, 50, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 177
naturalistik kuramlar 48
Nebhani, Takiyeddin 107
Northbourne, L. 47
Nurculuk 93, 206

O-Ö

Offe, Claus 29, 33
Ogburn, William F. 58
oy sandığı demokrasisi 145
Ozankaya, Özer 66, 150
öjenist (soyarıtımcı) politikalar 122
önderlik 37, 100, 133, 141, 147
Özal, Turgut 94, 95, 114, 165
Özel Alan-Kamusal Alan 7, 40, 43, 56, 103
Özkan, Ercümend 97, 105, 106, 109, 115, 116

P

Pareto, Vilfredo 60, 211
Park, Robert 117
Parsons, Talcott 10, 143, 196, 198
polémoloji 153
Poloma, Margaret 48, 56, 152, 163
Prens Sabahattin 204, 206

R

Radikal İslâmî hareketler 91, 92, 93, 105
Risale-i Nur Enstitüsü 197
Roy, Oliver 68, 69
RP 23, 30, 74, 80, 85, 93, 96, 105
Runciman, W. G. 133, 134

S-Ş

Sabbah, Fetha Ayt 15
Sabine, George 142, 143
sağ siyaset 39, 75, 78, 81, 82, 83
Said Halim Paşa 126, 128, 130
Sassoon, Anne Showstack 14
savaş 8, 75, 120, 122, 136, 137, 139, 141, 143, 145, 151, 152, 153, 160, 161, 182
savaş fenomenolojisi 136
seçicilik ilkesi 126
self-determinasyon 123
sembollerin göçü 147
Sever, Metin 155, 163
Simmel, Georg 58
sistem karşıtı hareket 27, 153, 157, 163
Sistem karşıtı hareket 41, 87
sivil toplum 14
siyasal İslâm 57, 64, 69, 71
siyaset sosyolojisi 149, 152, 163
soğuk savaş 120
Sorokin, P. A. 60, 61, 62, 63, 64, 66, 70, 71, 195
sosyalizm 154, 156
sosyo-kültürel sistem 61, 64, 69
sosyoloji 10, 40, 56, 59, 117, 131, 134, 163, 165, 186, 196, 203
sömürgecilik 11, 12, 151, 154, 156, 185, 191
sömürgesizleştirme 166
Spybey, Tony 179, 180
statü tabakalaşması 21
Stein, Lorenz von 198
Stewart, E. W. 118, 119, 198
Sully, Duc de 152
Süleymancılık 93
Süruş, Abdülkerim 67
Swingewood, Alan 58
şarkiyatçılık 10
Şehadet 37, 104
Şeriati, Ali 44, 83, 130, 176, 181
Şişman, Nazife 32

T

Tanıttıran, Hakan 156
Tarık Ali 166
Tekeli, Şirin 10, 12, 13, 19, 20, 149
tevhid 13, 34, 35, 36, 38, 40, 168, 177, 204
Tezkire 7, 27, 40, 43, 56, 57, 76, 86, 103, 133
Tibi, Bassam 69, 194
Tolan, Barlas 50, 56, 180, 185-186
Tolman, E. C. 198
toplumsal bütünleşme 205
toplumsal cinsiyet 9, 12, 48, 148
toplumsal değişme 47, 55
toplumsal hareket 90, 98, 99
toplumsal kontrol 55
toplumsal mühendislik 192, 199
Toprak, Binnaz 15, 25, 74, 76, 87
Tönnies, Ferdinand 189
Tradisyon 133, 135, 136, 140, 145, 147
Troçki, Leon 89, 96, 97, 101
Tuksal, Hidayet Şefkatli 28, 40
Tunaya, Tarık Zafer 83, 89
Turner, Bryan S. 77, 199
tüketim yabancılaşması 181
Türk Müslümanlığı 79
Türkdoğan, Orhan 74
Tütengil, Cavit Orhan 190

U-Ü

ulusal bağımsızlık savaşları 156
ulusal kurtuluş hareketleri 77
uygarlaştırma misyonu 126, 166
Üçüncü Dünya 28, 113, 130, 151
Ünal, Ali 101, 104
Üretim toplumu 22

V

Verdani, Salih 16
Vrijhof, P. Hendrik 143

W

Wagner, Peter 9, 11
Wallerstein, Immanuel 27, 28, 29, 30, 31, 34, 41, 47, 71, 77, 87, 153, 156, 162, 163, 195
Weber, Max 46, 47, 77, 78, 87, 134, 193, 199, 206
Weeks, Jeffrey 121
White, William H. 49
Woddis, Jack 151

Y

yabancılaşma 46, 52, 54, 56, 127, 176, 181, 186
Yaman, Kemal 108
yeni-oryantalizm 68, 70
yeni-sömürgecilik 154, 156
Yeryüzü Dergisi 104
yeryüzünün lanetlileri 157, 160
Yinger 143
yurttaşlık 28, 29
Yüksel, Şule 174, 178
Yürüşen, Melih 121, 124, 132, 213

Z

zenosentrism 203
Zizek, Slavoj 167, 178

Alev Erkilet

Eleştirellikten Uyuma

Müslümanların Kamusal Alan Serüveni

Müslüman toplumlarda özel alan-kamusal alan ayrımının kadına ve aileye ilişkin boyutu ile siyasete ilişkin boyutu arasında özgün çakışmanın hatta eklemlenmenin nedeni: kadınları eve bağlı (özel) alanlarından kamusal alana çekme girişimlerinin -ki bu girişimlerin nihai amacı toplumsal yapının bir bütün olarak batılı modele göre değiştirilmesini sağlamaktı- yerli seçkinler tarafından bir 'modernleşme gereği' olarak benimsenmesi ve hukuksal yaptırımlarla desteklenerek ulusal politikalara bağlanmış olmasıdır. Bu ulusal politikalar, kadınların kamusal alana çıkışlarını bir özgürleşme süreci olmaktan çıkararak, kadınları devlet-toplum karşıtlığının doğurduğu çatışmaların nesnesi hâline getirmiştir.

Askeri ve sivil bürokrasi ile toplumun dindar kesimlerini temsil ettiği iddiasında olanlar arasında sürmekte olan özel alan-kamusal alan tartışmaları, çerçevesi ve içeriği verili olan kamusal alanın/alanların bölüştürülüşüne ilişkin bir tartışmadır. Bu haliyle bakıldığında, iştah açıcı bir pastadan koparılacak dilimin büyüklüğü ile yakından ilintili görünmektedir. Bu tartışmada müslümanların temsilcisi olarak yer alanlar, kamusal alanın yapılanmasına ilişkin temelli bir eleştiriye girişmedikleri gibi, söz konusu kamusal alanda "kendilerini evlerinde hissetme" konusunda bir sorun yaşıyor gibi de görünmemektedir.



Büyüyenay: 96
Sosyoloji: 3



ISBN: 978-605-5166-77-9



buyuyenay.com.tr